تفکّرِ اقبال

سید وحید الدین

اقبال انسٹی ٹیوٹ۔ کشمیر یونیورسٹی۔ سری نگر

تفکّرِ اقبال

سیّد وحید الدین

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر

سلسلۂ مطبوعات اقبال انسٹی ٹیوٹ ۳۰

TAFAKKUR - E - IQBAL

by

Syed Waheeduddin

تقسیم کار:

صدر دفتر:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ - جامعہ نگر - نئی دہلی 110025

شاخیں:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ - اردو بازار - دہلی 110006

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ - پرنسس بلڈنگ - بمبئی 400003

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ - یونی ورسٹی مارکیٹ - علی گڑھ 202001

پہلی بار: مارچ ۸۷ء　　تعداد 500　　قیمت: 10/-

برٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲ میں طبع ہوئی۔

فہرست

پروفیسر آلِ احمد سرور

پیش لفظ

پروفیسر سیّد وحید الدین ہمارے ان علما اور دانشوروں میں سے ہیں جن کا دم اس ذہنی خلفشار اور فکری تہی مایگی کے دور میں بسا غنیمت ہے۔ انھوں نے جرمنی سے مغربی فلسفے میں اعلا تعلیم حاصل کی اور اس کے بعد برسوں عثمانیہ یونی ورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر رہے۔ عثمانیہ یونی ورسٹی سے سبکدوش ہونے کے بعد وہ دہلی یونی ورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر رہے اور آج کل ہمدرد کے ادارے میں مذاہب کے تقابلی مطالعے کے شعبے کے ڈائریکٹر ہیں۔ پروفیسر سید وحید الدین پہلے زیادہ تر انگریزی میں اظہارِ خیال کرتے تھے مگر یہ خوشی کی بات ہے کہ ادھر چند سال سے وہ اردو کی طرف بھی متوجہ ہوئے ہیں۔ ہمیں خوشی ہے کہ ہماری دعوت پر انھوں نے اقبال انسٹی ٹیوٹ میں کئی لیکچر دیے اور مقالے پڑھے۔ ان کے گوئٹے اور اقبال پر لیکچر "حکمتِ گوئٹے اور فکرِ اقبال" کے نام سے اقبال انسٹی ٹیوٹ سے شائع ہو چکے ہیں۔

ہماری یہ سوچی سمجھی رائے ہے کہ اقبال کی شاعری پر جو توجہ ہوئی ہے وہ ان کے خطبات پر نہیں ہوئی۔ حالانکہ فکرِ اقبال جس طرح ان کے خطبات میں روشن ہے اس طرح ان کی شاعری میں نہیں۔ شاعری میں بہرحال رمز و ایما اور اندازِ بیان کا پردہ ہوتا ہے اور برہنہ گوئی کی نوبت کم ہی آتی ہے۔ ان خطبات پر ایک تو اس نقطۂ نظر سے غور کرنے

کی ضرورت ہے کہ اسلامی فکر میں ان کی کیا اہمیت ہے۔ اس پہلو پر ہم نے پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی (مرحوم) کو چار لیکچر دینے کی دعوت دی تھی۔ یہ لیکچر شائع ہو چکے ہیں اور خوشی کی بات ہے کہ ان کی پاکستان میں اشاعت کی اجازت ہم سے اقبال اکیڈمی لاہور نے لی تاکہ وہاں ان لیکچروں کی وسیع طور پر اشاعت ہو سکے۔ پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ جو علما، اقبال کے بعض خیالات پر برہم ہوتے ہیں وہ تاریخ اسلام میں علما اور صوفیہ کے افکار پر کماحقہ، نظر نہیں رکھتے کیونکہ اقبال نے ان خطبات میں کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو ان سے پیشتر نہ کہی گئی ہو۔ ہمارا خیال تھا کہ اس کے علاوہ ان خطبات پر خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے بھی اظہار خیال کی ضرورت ہے تاکہ فلسفے کی دنیا میں ان کی قدر و قیمت اور خصوصیت اور آشکار ہو سکے۔ خوشی کی بات ہے کہ پروفیسر سید وحید الدین نے ہماری درخواست پر اقبال انسٹی ٹیوٹ میں اس موضوع پر تین لیکچر دیے جواب نظرِ ثانی کے بعد شائع ہو رہے ہیں۔

پروفیسر وحید الدین کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہ صرف مغربی فلسفے اور اسلامی افکار پر گہری نظر رکھتے ہیں بلکہ پیچیدہ مسائل کو سلجھے ہوئے انداز اور شگفتہ اسلوب میں بیان کر سکتے ہیں۔ ان کے یہاں ایک زیریں لہر، ایک ہلکی شوخی کی ادا بھی مزہ دے جاتی ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ان لکچروں سے اقبال کی فکر کو سمجھنے میں نہ صرف مدد ملے گی بلکہ اس فکر کی معنویت بھی اور اُجاگر ہو گی۔

جیسا کہ اقبال سنگھ نے اپنی کتاب "پرجوش زائر" (The Ardent Pilgrim) میں کہا ہے "اقبال کو حال کا ایک کرب کے ساتھ احساس تھا" وہ جدید فکر سے واقف تھے اور اس بات کی ضرورت سختی سے محسوس کرتے تھے کہ اسلامی فکر کو جدید دور کی زبان اور اسلوب کے مطابق پیش کیا جائے۔ انھوں نے اپنے خطبات انگریزی داں طبقے کے لیے لکھے تھے اور جب اردو میں ان کے ترجمے کی خواہش کی گئی تو انھیں کچھ پس و پیش بھی ہوا تھا کیونکہ ہمارے اردو داں طبقے پر قدیم فکر کا اثر بہت گہرا تھا اور وہ آسانی سے اقبال کی جدید زبان اور جدید اظہار کی گہرائیوں میں نہ جا سکتا تھا۔ یہ ذہنی سہل پسندی

ابھی تک کم نہیں ہوئی ہے بلکہ شاید بڑھ گئی ہے اس لیے پروفیسر سید وحید الدین کی تشریحات اور توضیحات اس سلسلے میں یقیناً مفید ثابت ہوں گی۔ اقبال کی پرستش کے دور سے نکل کر ہمیں تفہیمِ اقبال کے دور میں آنا چاہیے کیونکہ اقبال آج بھی اسلامی فکر کے مضمرات اور امکانات پر ہمارے لیے شمعِ راہ ہو سکتا ہے۔

پروفیسر سید وحید الدین نے اپنے پیش لفظ میں اس بات پر زور دیا ہے کہ پہلے چار لیکچروں میں اقبال نے کوئی انقلابی قدم نہیں اٹھایا مگر ان کا امتیاز یہ ہے کہ "پہلی بار بحیثیت ایک اسلامی مفکّر کے انھوں نے اسلامی فکر کو جھنجھوڑا اور سوچنے پر مجبور کیا اور اس زبان میں ادا کیا جس کو غیر بھی سمجھ سکیں۔ یہی نہیں اپنے آخری دو خطبوں میں اسلامی ثقافت کی روح کو جس طرح پیش کیا اور قانون اور معاشرہ کی تشکیل سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا اور اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کو جس طرح واضح کیا، وہ ہمارے علما اور راہ نماؤں کی خاص توجّہ کے مستحق ہیں" خطبات کے سلسلے میں بنیادی بات یہی ہے۔

ان بصیرت افروز لیکچروں کے لیے ہم پروفیسر صاحب کے نہایت ممنون ہیں اور ہمیں یقین ہے کہ ان سے نہ صرف اقبال فہمی کے سلسلے میں بلکہ آج کل کے بہت سے اہم مسائل کے سلسلے میں بھی روشنی اور ہدایت ملے گی۔

دیباچہ

اقبال انسٹی ٹیوٹ کی دعوت پر میں نے تین لکچر دیے تھے۔ان تقاریر کا تعلق تفکرِ اقبال سے تھا جہاں خطبات کے بعض مباحث کا جائزہ لیا گیا تھا ۔یوں تو اقبال کی فکر پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اس کا بڑا حصہ جذباتی اور غیر متوازن نظر آتا ہے۔ان کی شاعری کی فکری جہت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن جس طرح فکر کا اظہار شاعری میں استعارات و تمثیلات کے ذریعہ ہوتا ہے اس طرح فلسفہ میں نہیں ہو سکتا گو تمثیلات سے فلسفہ میں بھی گریز نہیں لیکن تمثیلات یہاں صرف تشریح و تفہیم کے کام آتے ہیں۔ اگر ان کا غلبہ ہو جائے تو فلسفیانہ افکار کی اہمیت مشکوک ہو جاتی ہے۔اقبال کی شاعری فلسفیانہ ضرور ہے یعنی تفکّر کا پہلو بہت نمایاں ہے۔ لیکن ان کے فلسفہ کو شاعرانہ کہنا ان کے فلسفہ کی تنقیص ہے۔ ان کی شاعری میں بلاشبہ ان کے شعری فلسفہ (Poetic Philosophy) کی عکاسی ہوتی ہے لیکن وہ فلسفہ جس کا کہ خطبات میں اظہار ہوا ہے 'شعری' نہیں کہا جا سکتا گو شعریت کی یہاں کہیں کہیں جھلک نظر آتی ہے۔ لیکن صرف کہیں کہیں۔

اقبال خطبات میں بحیثیت ایک مفکّر سامنے آتے ہیں اس لیے ان کی فکر کا منصفانہ جائزہ لینے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان کو اسی معیار سے جانچیں جس سے انھوں نے اپنے پیشرو مفکّرین کا جائزہ لیا ہے۔پہلے چار خطبات میں زیادہ تر الٰہیات کے مسائل

سے عہدہ بر آنے کی کوشش کی گئی ہے اس قبیل کے مسائل ہیں قطعیت کبھی نہیں آسکتی اور افکار کی نا تمام اور غیر فیصلہ کن کش مکش سے ہی تاریخ فلسفہ آگے بڑھتی ہے۔ اقبال نے زمان و مکان بحوجود باری تعالیٰ اور بقائے انسانی کے جو مسائل اٹھائے ہیں وہاں بہت کچھ اختلاف کی گنجایش ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خالص فکری سطح پر انھوں نے کوئی انقلابی قدم اٹھایا ہو لیکن ان کا امتیاز یہ ہے کہ پہلی بار بحیثیت ایک اسلامی مفکّر کے انھوں نے اسلامی فکر کو جھنجھوڑا اور سوچنے پر مجبور کیا اور ایسی زبان میں ادا کیا جس کو غیر بھی سمجھ سکیں۔ یہی نہیں اپنے آخری دو خطبوں میں اسلامی ثقافت کی روح کو جس طرح پیش کیا اور قانون و معاشرہ کی تشکیل سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا اور اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کو جس طرح واضح کیا وہ ہمارے علما اور راہ نماؤں کی خاص توجّہ کے مستحق ہیں۔ افسوس تو یہ ہے کہ جہاں اقبال کو ایک ملّی مفکّر اور تاریخ ساز شخصیت کے طور پر سراہا جاتا ہے وہاں اقبال کی ثقافتِ اسلامیہ سے متعلقہ افکار کی اہمیت کا کوئی شعور نہیں پایا جاتا۔ 'اسلام کاری'، جس طرح سے اس کو آج سمجھا جاتا ہے اقبال کی بصیرتوں کی یکسر نفی ہے ان کے الٰہیاتی تصوّرات پر تو بہت کچھ ردو قدح کی گنجایش ہے لیکن ان کے فلسفہ کے عملی مضمرات سنجیدہ غور و فکر کے طالب ہیں خاص طور پر ایسے زمانہ میں جب کہ ہمارا معاشرہ سنگین بحران سے گزر رہا ہے۔ فی الوقت میں نے صرف ان کے تفکّر کی نظری بنیادوں کی توضیح و تشریح پر اکتفا کی ہے۔

میں اپنے محترم دوست پروفیسر آل احمد سرور کا ممنون ہوں کہ انھیں کی تحریک پر میں نے اقبال کی رنگا رنگ دنیا میں سفر کا آغاز کیا۔ خدا کرے ان کے تفکّر سے متعلق میری توضیحات کچھ نہ کچھ افہام و تفہیم میں معاون ثابت ہوں۔

پہلا لکچر

اقبال کے تفکر کا اصل مقصد ثقافتِ اسلامی کا احیا ہے جو اسی وقت ممکن ہے جب کہ فکرِ اسلامی کی تشکیل ایک نئی اساس پر ہو۔ یہی مقصد ان کی شاعری کا بھی ہے۔ اسی لیے گو اُن کی شاعری اور ان کا فلسفیانہ تفکر دو الگ الگ سمتوں میں گامزن ہیں لیکن ان کا محور مشترک ہے۔ فلسفیانہ تفکر اپنے اظہار کے لیے مختلف مطالبات کا پابند ہوتا ہے اور شاعرانہ تخیل اپنے اظہار کے لیے بہت بے باکانہ طور پر آگے قدم بڑھا سکتا ہے۔ اگر فلسفیانہ تفکر اپنے نتائج میں ہم آہنگ نہیں ہو سکتا تو فوراً وہ ردّ و قدح کی زد میں آجاتا ہے اور فلسفی سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے دعووں کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کرے اور تضادات کی زد سے ان کو بچائے لیکن تصورات کی ہم آہنگی وہ معیار نہیں ہے جس سے شاعر کی عظمت کا اندازہ لگایا جاسکے۔ وہ حیات اور زیست کی مختلف شکلوں سے اثر لیتا اور ان کو جمالیاتی شکل میں پیش کرتا ہے اس لیے یہاں ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آرٹ کا حکمت سے کیا تعلق ہے اور حکمت کا مذہب سے کیا۔ دنیا کے عظیم فلسفی مذہبی تجربات اور جمالیاتی تجربات دونوں سے متاثر رہے ہیں۔ فلسفہ بجائے خود آرٹ نہیں ہے لیکن جب وہ آرٹ کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو فلسفہ آرٹ بن جاتا ہے (فلاسفی آف آرٹ)

وہ آرٹ کے گونا گوں مظاہر کا جائزہ لیتا ہے اور جمالیات کے مسائل سے نمٹنے کی کوشش کرتا ہے۔ ارسطو نے شاعری کی حقیقت پر قلم اٹھایا ہے اور جدید زمانہ میں کانٹ کی معرکۃ الآرا تصنیف جو اس کی تنقیدوں میں تیسرا درجہ رکھتی ہے[1] بعض ناقدین کے نزدیک کانٹ کی سب سے اہم تصنیف ہے۔ اسی میں کانٹ نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ جمالیاتی حکم (Judgement) کی کیا نوعیت ہوتی ہے۔ بعد کی جتنی کوششیں ہیں ان میں کانٹ ہی کے نتائج سے نمٹنے کی کوشش کی گئی ہے اس لیے اقبال کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان رشتوں کو پیش نظر رکھیں جو آرٹ اور مذہب اور فلسفیانہ حکمت میں پائے جاتے ہیں۔ افلاطون کا فلسفہ خود آرٹ کی ایک اعلا مثال ہے اور یہ کچھ کم دلچسپ بات نہیں ہے کہ مذہب نے بھی اپنے اظہار کے لیے آرٹ کا سہارا ڈھونڈا ہے موسیقی کا بہت سے مذہبی روایات میں کیا مقام ہے اس کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ اقبال کے فلسفیانہ تفکر میں اور ان کے شاعرانہ تخیل میں آرٹ، مذہب اور فلسفہ کا جو میل ہوا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم اقبال کو ان تینوں عوالم کے وسط میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کریں اور ساتھ ہی یہ بھی نہ بھولیں کہ یہ تینوں عوالم آپس میں قریبی رشتہ رکھتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ اس لیے جو شاعر ان تینوں عوالم کا علم بردار ہو گا، ہو سکتا ہے کہ وہ ایک عالم میں کوئی ایسی بات کہے جو دوسرے عالم کے تقاضوں سے میل نہ کھاتی ہو تناقض کا الزام اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ہم اس کو فلسفہ کے عالم میں رکھیں کیونکہ تناقض منطقی تصور ہے جس کا اس عالم میں جواز نہیں ہوتا جس کا تعلق شاعری کی دنیا سے ہے۔ حقیقت خود تناقضات سے بھری پڑی ہے اور شاعر ان تناقضات کو نظر انداز نہیں کر سکتا ورنہ وہ اس ذہنیت کا شکار ہو جائے گا جس کو آج کل کی زبان میں "مغائرت" (alienation) کہتے ہیں اور جس کا مفہوم اصل میں اس سے زیادہ وسیع ہے جتنا کہ اب

---

[1] CRITIQUE OF JUDGEMENT

سمجھا جاتا ہے لیکن شاعر جب فلسفی کے روپ میں نمودار ہوتا ہے تو اس کو فکر کی ہم آہنگی کا خیال رکھنا ضروری ہو جاتا ہے اگر عالم فکر میں بھی اس کے مختلف بیانات میں تضادات ناگزیر ہوں تو اس کو دیانت داری کے ساتھ اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ صورت حال ہی کچھ ایسی ہے کہ جہاں تناقض کے بغیر چارہ نہیں۔

ایک اور بات یہاں بہت اہم ہے وہ یہ کہ الفاظ کا انسان کے ہر تہذیبی اظہار میں اہم مقام ہے اور یہ سمجھنا بڑی غلط فہمیوں کا باعث ہوگا کہ الفاظ صرف شاعری میں ہی ایسا مقام رکھتے ہیں جہاں ان میں تغیر اور تبدل نہیں ہو سکتا۔ ضرور شاعر جب کوئی لفظ استعمال کرتا ہے تو وہ کوئی تبدیلیِ مقام یا بدل قبول نہیں کرتا یہی وجہ ہے کہ کسی بڑے شاعر کو ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل کرنا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے ہر لفظ اپنی ایک منفرد دنیا کی طرف راہ نمائی کرتا ہے اور وہ دنیا ایسی ہوتی ہے جو ایک ہی سطح پر اپنی انفرادیت کا تحفظ کر سکتی ہے اس کا پیوند دوسری جگہ نہیں لگایا جا سکتا یہ بات ان مذہبی انکشافات پر بھی صادق آتی ہے جن کا اظہار الفاظ میں ہوا ہو۔ کیونکہ وہاں الفاظ نہیں بلکہ الفاظ کی صوتی شکل بھی اہمیت رکھتی ہے اس لیے قرآن حکیم کا ترجمہ یوں تو کسی نہ کسی طرح ہو جاتا ہے لیکن اس ترجمہ کی قرأت نہیں ہو سکتی بڑے فلسفیانہ شاہ کار بھی اپنی ایک دنیا رکھتے ہیں۔ ہر بڑا فلسفی اپنی ایک زبان تراشتا ہے اس کی زبان کے خاص تلازمات (association) ہوتے ہیں۔ یہاں الفاظ وہ رول ادا نہیں کرتے جو شاعری میں کرتے ہیں پھر بھی ان الفاظ کی اپنی زندگی اور انفرادیت ہوتی ہے۔

اب رہا مذہب کا عالم اس کی جان تو شعورِ غیب ہے۔ شاعر کا واسطہ حضور سے، عالم مشاہدہ سے ہے خواہ یہ عالم آفاق ہو یا عالم انفس وہ اس کے تجربہ سے گزرتا ہے اور اس کو الفاظ کا جامہ پہناتا ہے۔ مذہب جس کا تعلق غیب سے ہے وہ آدمی کے ساتھ اسی وقت بامعنی رشتہ پیدا کر سکتا ہے جب کہ وہ عالم محسوس کی زبان میں غیب کا اظہار کرے اسی لیے غالب نے کہا تھا۔

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

یہی وجہ ہے کہ مختلف مذاہب نے اپنے تشخص کی مناسبت سے آرٹ کے مخصوص مظاہر کو اپنایا ہے۔ ہندومت اور عیسائیت میں سنگ تراشی و مصوّری کے ساتھ ساتھ موسیقی کا بھی بڑا مقام ہے۔ اسلام اور یہودیت میں جہاں ان محسوس واسطوں سے گریز کیا گیا ہے وہاں بھی وہ گریز موثر نہیں رہ سکا۔ اس سے صرف اتنا ہوا کہ مذاہب اور آرٹ کا تعلق اعتدال سے آگے نہ بڑھ سکا اور جہاں مذہب میں صوفیت کی رنگ آمیزی ہوئی وہاں موسیقی زیادہ اور مصوّری کچھ کم اپنا نفوذ کیے بغیر نہ رہ سکی۔ ہاں مسلمانوں کے فنِ تعمیر میں اپنے مذہبی شعور کا بدرجہ اتم اظہار ہوتا ہے اور پھر شاعری میں تو خواہ وہ شاعری خود کو حمد و نعت تک محدود رکھے یا پھر صوفیانہ شاعری کی شکل اختیار کرلے۔ فنونِ لطیفہ کا رشتہ اسلام سے قطعاً منفی حیثیت نہیں رکھتا۔

اقبال میں چونکہ یہ تینوں عوالم یعنی مذہبی، جمالیاتی عوالم، اور حکمت کا عالم یکساں سرایت کیے ہوئے ہیں اس لیے ہم کو کہیں ایک عالم کا غلبہ معلوم ہوتا ہے کہیں دوسرے عالم کا شاعرانہ عالم میں بھی وہ اپنا رشتہ حکمت سے پوری طرح نہیں توڑتے گو کہ حکمت کی دنیا میں جس کا اظہار انھوں نے اپنے خطبات میں کیا ہے جمالیاتی دنیا سے بعد کو برقرار رکھنے کی کوشش تو کی ہے پھر بھی جمالیاتی تجربہ اور مذہبی شعور کی دنیا میں ہر وقت کش مکش نظر آتی ہے اس وقت ہماری بحث ان خطبات کے بعض موضوعات سے ہے۔ جو مذہبی فکر کی تعمیرِ نو کے نام سے معروف ہیں جب ہم مذہب کا نام لیتے ہیں تو ہمارے تصوّر میں لامحالہ مذہب کا ایک جامد تصور آجاتا ہے اور اسی جامد تصوّر کے خلاف اقبال کی شاعری اور حکمت کا بیکار ہے یہ ایک بامعنی اور مثالی بیکار ہے۔ اقبال کا منشا یہ نہیں کہ اسلامی عقائد کا کوئی دفاع کیا جائے جیسا کہ متکلمین کا شیوہ رہا ہے خواہ وہ دفاع یونانی فکر سے متاثر فلسفیوں کے خلاف رہا ہو یا غیر مذہبی افکار جو زعومہ طور پر اسلام کے خلاف سمجھے گئے ہوں ان سے متعلق رہا ہو بلکہ ان کا منشا تو اسلام کی روح کو سمجھنا اس کے بنیادی تصورات کو معلوم کرنا اور پھر ان کی تعبیر موجودہ زمانہ کے مروّجہ سانچوں میں کرنا اور ایسی زبان میں ادا کرنا جس کو مغرب کا آدمی بھی سمجھ سکے۔ افسوس تو یہ ہے کہ ہم آج تک مغربی فکر کے محرکات، اور رجحانات کے پس منظر کو سمجھ

نہیں سکے اور ہماری تعبیر و توضیح بہت ہی تنگ اور محدود سانچوں میں ہوتی رہی ہے۔
جب سے کہ اسلامی مملکتیں آزاد ہو گئی ہیں اور سیاسی افکار کا خالصتاً دینیاتی افکار پر
غلبہ ہو گیا ہے، ہم معاشی اور سیاسی نظریات پر اپنی توجہ زیادہ مرکوز رکھتے ہیں اسلام
کی اس طرح ایک ideology نظریاتی نظام بن جاتی ہے جو دوسری ideology
کے مقابل اپنے تشخص اور امتیاز کے تحفظ کے لیے پیہم کوشاں ہے لیکن اقبال کی فکر
حقیقت تو یہ ہے کہ بہت کھلی فکر ہے اور جیسا کہ انھوں نے عالم کو موجودہ زمانہ کے
تصورات کے زیر اثر ایک کھلی دنیا کہا ہے اسی طرح ان کا ذہن بھی ایک کھلا ذہن
ہے۔ وہ اپنی فکر کو حرفِ آخر نہیں سمجھتے وہ اختلاف کی صدا (VOICE OF DISSENT) کو سننے
کے لیے ہر وقت تیار ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب کوئی مفکر فکر کی تعمیرِ نو کا جیسا بوجھل کام اپنے
سر لے گا تو بہت کچھ خلا اس کے عالم فکر میں باقی رہے گا۔ اقبال نے جو کچھ کام کیا
ہے وہ ایک پروگرام کی حیثیت رکھتا ہے ان کا منشا دوسروں کو فکر پر آمادہ کرنا ہے
نہ کہ ان کے افکار کو خود منظم شکل دے دینا۔ کسی بڑے مذہب کی تعبیر ایسے زمانہ میں
کرنا اور ایسے اسالیب فکر میں اس کا اظہار کرنا جس سے اس کے ماننے والے خود
مانوس نہ ہوں بڑی غلط فہمی کا باعث ہو سکتا ہے اور اقبال بھی ان غلط فہمیوں کا
شکار ہوتے رہے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اقبال نے بھی اپنے فلسفیانہ مباحث میں احتیاط
کو برقرار نہ رکھا ہو اور شاعرانہ بے باکی سے اپنے خیالات کا اظہار کرنے میں بھی پس و پیش
نہ کیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اندازِ فکر فلسفیانہ احتیاط کے مغائر ہو۔ تشبیہات
اور استعارات کا استعمال فلسفیانہ مباحث میں بہت کم ہوتا ہے لیکن اس سے بالکل گریز
ممکن نہیں۔ جوشِ بیان فلسفیانہ فکر کو مشتبہ کر دیتا ہے۔ کانٹ جیسا بظاہر خشک مفکر بھی
جب اخلاقی امر کی ہمہ گیر حیثیت کو واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کا اندازِ بیان
ایک نیا رخ اختیار کرتا ہے۔ اور اس کی فکر کے عام مزاج سے ہٹ جاتا ہے چنانچہ
وہ کہتا ہے کہ دو چیزیں مجھے بار بار حیرت میں ڈالتی ہیں تاروں بھرا آسمان جو میرے
اوپر ہے اور حکمِ اخلاق کی آواز جو میرے اندر ہے اور جب وہ عقل کی مملکت کا ذکر

کرتا ہے جس کے حدود کا تعین اس کی تنقید کا منشا ہے تو اس کو وہ ایسے جزیرہ کے مماثل قرار دیتا ہے جس کی سرحدیں ناقابل تعین ہیں۔ جو ایسے بحرِ زخار سے گھرا ہوا ہے جس کے افق کو کچھ تو ابر نے ڈھانک لیا ہے اور کچھ برف نے اس طرح آنکھوں سے اوجھل کر دیا ہے کہ ایسی سرزمین کا دھوکا ہوتا ہے جواب تک ہمارے علم میں نہیں آسکی ہاں کچھ جوشیلے اور منچلے ملاح پیہم ایسی امیدیں باندھتے ہیں جو شرمندہ معنی نہیں ہوتیں لیکن پھر بھی وہاں تک رسائی کی امیدیں منقطع بھی کبھی نہیں ہوتیں یہ مثال ان فلسفیوں کی ہے جو عقل کے حدود کا لحاظ کیے بغیر اپنی کشتی کو اس طوفانی سمندر کی نذر کر دیتے ہیں اور ساحل پر کھڑے ہوئے لوگوں کو اپنی طرف آنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اب رہا برگسان تو اس کے فلسفے میں استعارات اور تشبیہات کی بہتات ہے اور اسی وجہ سے وہ غیر فلسفیوں کے لیے بھی کچھ کم کشش نہیں رکھتا زبان اور الفاظ کا تعلق کے سلسلے میں وہ یوں رقم طراز ہے:" انسان شہر کے لیے اس طرح بنا ہے جیسے دیمک اپنے مسکن کے لیے، بس فرق اتنا ہے کہ دیمک کو پہلے سے وہ ذرائع مہیا ہیں جس سے وہ اپنے مقصد تک پہنچ جاتی ہے جب کہ ہم کو اپنے ذرائع خود اختراع کرنے پڑتے ہیں اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ان کی ظاہری صورت بھی تبدیلی کی طلب گار ہوتی ہے۔ ہر زبان کا ہر لفظ رسمی ہو سکتا ہے لیکن زبان خود رسمی نہیں ہوتی کیونکہ بولنا آدمی کے لیے اتنا ہی فطری عمل ہے جتنا کہ چلنا۔ اقبال بھی اپنے بیان کی توضیح میں کہیں کہیں شاعری کا سہارا لے لیتے ہیں چنانچہ جب وہ اس خیال کا اظہار کرنا چاہتے ہیں کہ ہمارا حسی ادراک بھی ہمارے اغراض و مقاصد سے متعین ہوتا ہے تو وہ عرفی کے اس شعر سے اپنے مطلب کو بہت خوبی سے واضح کرتے ہیں۔

زنقص تشنہ لبی دان، بہ عقل خویش مناز

دلت فریب گر از جلوہ سراب نخورد

کیونکہ سراب کو سراب نہ دیکھنا اس بات کا غماز ہے کہ تمہارے اندر کوئی تشنگی نہیں کیونکہ اگر تشنگی ہوتی تو ضرور دھوکا کھاتے۔ ہمارا شعور توجہ کی شکل میں حافظہ اور

تخیل دونوں عوامل سے متاثر ہوتا ہے۔

یہاں ہمارا منشا صرف یہ بتانا ہے کہ اقبال کے پاس جمالیاتی عالم، حکمت کی دنیا اور مذہبی دنیا ایک دوسرے کو برابر متاثر کرتے رہتے ہیں گو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اضطراب صرف جمالیاتی تجربہ یا مذہبی واردات کی جان ہے لیکن بات تو یہ ہے کہ اضطراب ایک فلسفیانہ محرک بھی ہے جب تک فلسفیانہ فکر مضطرب نہ ہو وہ آگے قدم نہیں اٹھا سکتی۔ اقبال نے اپنے خطبات میں اسی اضطرابی کیفیت کو پس پردہ رکھا ہے لیکن اس کے باوجود اضطرابی کیفیت کہیں کہیں جھلک اٹھتی ہے اور یہ وہ کیفیت ہے جس کا اظہار ان کی شاعری میں جا بجا ہوا ہے۔ اور یہی وہ کھٹک اور کسک ہے جس کے وہ پیہم متمنی رہے ہیں جو مفکر حکمت مذہب اور آرٹ کا یکساں ترجمان ہو وہ کسی عالم کا یک طرفہ شہری نہیں ہو سکتا اور نہ ہر وقت اپنے خیال میں اپنے مقام کو یکساں طور پر محفوظ نہیں رکھ سکتا ہر ایک عالم میں اس کا اندازِ بیان دوسرے عالم کا رنگ لیے رہتا ہے چنانچہ اقبال بھی جب اپنے خطبات میں اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ لامحدود محدود میں حاضر ہے اور اس پر اصرار کرتے ہیں کہ فکر کو نا تمام قرار دینا غلطی ہے تو فکر کے متعلق یہ کہہ جاتے ہیں کہ وہ ایک سلام ہے جو محدود لامحدود کو پیش کرتا ہے اور جب وہ خالص فلسفیانہ مسائل کا شاعری میں جائزہ لیتے ہیں تو ان کا انداز انتہائی جذباتی اور طنزیہ ہو جاتا ہے جو فلسفیانہ مزاج کے بالکل مغائر ہے۔ ان کی افلاطون پر تنقید اس کی شاہد ہے:

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم ۔۔۔ از گروہِ گوسفندانِ قدیم
بس کہ از ذوقِ عمل محروم بود ۔۔۔ جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت ۔۔۔ خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

اس طرح کی جذباتی تنقید شوپنہار اور نیتشے کی تحریروں میں بھی کچھ کم نہیں ہے گو اس سے اصل مسئلہ پر صحیح معنی میں کچھ روشنی نہیں پڑتی۔

تفکرِ اقبال کا صحیح معنی میں جائزہ لینے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان فلسفیانہ مباحث

سے پوری طرح آگاہ ہوں جن کا مغربی فکر میں چرچا رہا ہے اور یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ اقبال خود کو اپنے خطبات میں ایک مفکّر کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں نہ کہ ایک متکلّم کی حیثیت سے جس کی دلچسپی کا اصل مرکز عقلی طور پر مذہبی عقائد کی مدافعت ہوتی ہے وہ تو خود سے مذہب کے مباحث پر سوچنے کی کوشش کرتے ہیں خواہ بادی النظر میں ان کے نتائج روایتی عقائد سے انحراف کرتے کیوں نظر نہ آئیں ایک متکلّم ان کے فلسفیانہ فکر سے یقیناً فائدہ اٹھا سکتا ہے لیکن یہ توقع نہیں رکھ سکتا کہ اس کے انداز فکر میں اور ان کے انداز فکر میں بالکل ہی ہم آہنگی ہو یہ بھی بھولنا نہیں چاہیے کہ فلسفیانہ فکر ہر وقت اس بات کی طالب ہوتی ہے کہ اس کے نتائج کو دیانت داری کے ساتھ جانچا اور پرکھا جائے اس طرح تاریخ فلسفہ آگے بڑھتی ہے کوئی بھی فلسفی دوسرے فلسفی کے لیے حرف آخر کا کام نہیں دیتا اور جہاں ہم فلسفہ کے اسکول یا مذاہب کا بھی ذکر کرتے ہیں اور فلسفیانہ مسلک کو کسی ایک فلسفی سے وابستہ کرتے ہیں تو بھی اس فلسفے کو پروان چڑھانے والے اپنے بانی کے مسلک کا پورا تتبع نہیں کرتے بلکہ نئے راستے اختیار کرتے ہیں اس لیے کانٹ کے فلسفے میں جو کانٹ ہی کے نام پر آگے پروان چڑھا اور نو کانٹیسٹ (NEO-KANTIANISM) کے نام سے آگے بڑھا بہت کچھ اختلاف ملتا ہے یہی حال ہیگل کا بھی ہے ہیگل کے فلسفے میں اور اس فلسفے میں جو مارکس اور اینگلز کے زیر اثر آگے بڑھا بہت اختلاف ہے کسی نے تو ہیگل کے فلسفے کی جدلیاتی جہت کو اہمیت دی اور اس کی تصوریت سے گریز کیا اور کسی نے اس کی تصوریت کو اس کا حقیقی ورثہ قرار دیا اس لیے اقبال کی فکر بھی اس کی طالب ہے کہ ہم پہلے تو اس کو سمجھیں اور پھر فلسفیانہ نقطۂ نظر ہی سے اس کی جانچ کریں۔ فلسفیانہ مباحث میں زبان کا مسئلہ بھی بہت کچھ ابہام و انتشار کا باعث ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ بعض کلیدی تصورات کو سمجھا جائے تاکہ کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو۔ اقبال کے خطبات میں تجربہ کا لفظ بار بار آیا ہے اور پہلے خطبے ہی کا موضوعِ بحث "علم اور مذہبی تجربہ" ہے تجربہ کا لفظ اردو میں کچھ اصطلاحی

حیثیت نہیں رکھتا لیکن مغربی فکر میں ایک طرف تو تجربہ کے وہ عام معنی نہیں جس سے ہر شخص روشناس ہے دوسری طرف اس کے وہ معنی ہیں جن کا تعیّن فلسفیانہ فکر میں ہوتا ہے۔ تجربہ خاص طور پر علمیاتی مباحث میں بہت کچھ زیرِ بحث رہا ہے۔ علمیات epistemology کا بنیادی سوال یہ ہے کہ ہمارے علم کا ماخذ کیا ہے کیا علم کا ماخذ حواس ہیں یا عقل۔ فلسفہ کا ایک گروہ اس کا دعوے دار ہے کہ علم کا ماخذ حواس ہے اس مسلکِ خیال کو تجربیت کہتے ہیں (empericiom) دوسرا گروہ اس بات پر مصر ہے کہ تجربہ کا ماخذ حواس نہیں ہو سکتے۔ حواس سے بقول افلاطون ہم کو رائے ملتی ہے جو مختلف افراد کی مختلف ہو سکتی ہے کوئی ایسا علم ہم کو نہیں مل سکتا جو لزومی اور کلّی ہو۔ جو لوگ تجربیت کے مسلک کے قابل ہیں ان کے نزدیک ہمارا ذہن ایک لوحِ سادہ ہے۔ خارجی دنیا سے کچھ ارتسامات یعنی (Impression) حاصل کرتا ہے ان ارتسامات سے ہٹ کر اور آزادانہ طور پر ہم کو کوئی علم نہیں حاصل ہوتا تو یہاں تجربہ سے مراد یہ ہوگی کہ خارجی اشیا خواص کو متاثر کرتی ہیں اور ان سے پیدا شدہ ارتسامات ہی سے تجربہ عبارت ہے اس معنی میں تجربہ علم ہی کی ایک مخصوص شکل ہوگا لیکن فلسفیانہ مباحث میں تجربے کے تصوّر نے بھی بہت کچھ نشیب و فراز دیکھے ہیں ہم تجربہ سے مراد عام طور پر وہ حسّی ارتسامات لیتے ہیں جنھیں ذہن قبول کرتا ہے مگر اس تصوّر میں وسعت یہاں تک ہوئی کہ جمالیاتی اور مذہبی تجربات بھی ان میں شامل ہوتے لگے اب تجربہ حسّی ارتسامات تک محدود نہیں رہا بلکہ انسانی واردات کی مختلف شکلوں پر حادی ہو گیا۔

اقبال کا پہلا خطبہ ہی مذہبی تجربہ کی جانچ اور اس کے تجزیہ سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ سب سے پہلا سوال یہ اٹھتا ہے کہ مذہب اور فلسفہ کا کیا تعلق ہے۔ بعض سوالات ایسے ہیں جو فلسفے اور مذہب میں مشترک ہیں اس بدلتی ہوئی دنیا میں کیا ثبات کی بھی گنجایش ہے۔ اگر ہے تو ہمارا اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا یہاں کیا مقام ہے اور ہمارے کردار کی کیا نوعیت ہونا چاہیے۔ یہاں اقبال نہ صرف مذہب اور فلسفہ بلکہ شاعری کا بھی ایک دوسرے کے ساتھ پیوند جوڑنے کی کوشش

کرتے ہیں۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ شاعری کی اعلا سطح پر ہی یہ پیوند جڑ سکتا ہے شاعری کی وجدانی تحریک انفرادی ہوتی ہے لیکن اظہار کے لیے پیہم مضطرب بھی، مذہب اپنی برتر سطح پر شاعری سے اونچا جاتا ہے اور سماج تک اپنے دائرے کو وسیع کرتا ہے وہ انسانی حدود کو قطع کرتا ہے اور تصوّر کے سامنے حقیقت سے بلا واسطہ تعلق کے امکان کو پیش کرتا ہے لیکن فلسفہ آزادانہ تحقیق ہے وہ بغیر تنقید کے مانے ہوئے مفروضات کی کھوج کرتا ہے اور بالآخر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ عقلِ خالص کی رسائی حقیقت تک ممکن نہیں لیکن مذہب کی بنیاد ایمان ہے ایمان صرف تاثر کا نام نہیں بلکہ اس کے اندر ایک وقوفی عنصر پوشیدہ رہتا ہے لیکن مذہب کا مقصد انسان کی ظاہری و باطنی زندگی میں انقلاب لاتا ہے اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ جن عمومی صداقتوں کا وہ حامل ہے وہ غیر متعین نہ رہیں، کردار کا دار و مدار مشتبہ اصولوں کے تحت نہیں ہو سکتا ہے اسی لیے اقبال کے نزدیک اس کے اصولوں کی عقلی اساس کا کھوج لگانا بہت ضروری ہو جاتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس سے فلسفہ کی فوقیت ظاہر ہوتی ہے۔ فلسفہ مذہب کی جانچ کر سکتا ہے لیکن اُس کی جانچ مذہب کے دیے ہوئے دائرے میں ہو سکتی ہے مذہب کا تعلق 'کل' سے ہے۔ وہ نہ صرف خالصتاً فکر ہے نہ خالصتاً تاثر نہ خالصتاً عمل۔ یہاں یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے فکر حقیقت کا جائزہ لیتی ہے اور جزوی طور پر احاطہ کرتی ہے جب کہ وجدان حقیقت کا بحیثیت کل کے احاطہ کرتا ہے۔ عقل آہستہ آہستہ حقیقت کا احاطہ کرتی ہے جب کہ وجدان حقیقت کو بھرپور طریقہ پر اپنے قبضہ میں لے آتا ہے اقبال یونانی طرزِ فکر کے بڑے ناقد ہیں اور انھوں نے بار بار یونانی فکر کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے یہاں اس سے بحث نہیں کہ اقبال کی تنقید کس حد تک اپنا جواز رکھتی ہے۔ اس میں کیا شبہہ ہے کہ یونانی فکر نے انسانی فکر کے حدود کو بڑی وسعت دی خواہ اس فکر کی جہت ماورائی ہو یا نہ ہو۔ ہر صورت میں یونانیوں نے ایسا ورثہ چھوڑا ہے جو انسانی ورثہ ہے اور جس کی نفی ممکن نہیں۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ ہر فکر اپنے

حدود رکھتی ہے۔ مسلم فلسفیوں نے یا تو ارسطو کے ورثہ کو اپنایا یا پھر انھوں نے اپنے فکر کی تعمیر نو فلاطونی (Neo-Platonic) اثرات کے تحت کی۔ اس لیے قرآنی فکر کا یونانی اسلوب فکر سے مقابلہ کرنا یونانی فکر کے ساتھ ناانصافی ہوگی۔ اقبال اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی جو فکر یونانیوں کے زیر اثر پروان چڑھی اس نے مسلمانوں کی نظر کو وسعت ضرور دی لیکن ساتھ ساتھ قرآن کی تفہیم میں سنگین رکاوٹ کا باعث بنی۔ یونانی فکر پر تنقید کوئی نئی بات نہیں خود نیتشے نے سقراط اور کلاسکی یونانی فکر پر کڑی تنقید کی ہے۔ گو کہ نیتشے اور اقبال کا نقطۂ نظر بالکل مختلف ہے اور دونوں کی تنقید کے محرکات بالکل جدا ہیں۔ اقبال کے نزدیک سقراط کی فکر کا مرکز انسانی دنیا ہی ہے ۔ وہ نباتات، حشرات الارض اور ستاروں سے بالکل گریز کرتا ہے اس کے برعکس قرآن ایک شہد کی مکھی جیسی بظاہر حقیر چیز کو بھی وحی کا حامل قرار دیتا ہے۔ اور انسان سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ کائنات کی بوقلمونی کا بغائر مطالعہ کرے۔ دن کا رات میں تبدیل ہونا، رات کا دن میں تبدیل ہونا، تاروں بھرا آسمان، یا شجر و حجر کی دنیا یہ سب انسان کی توجہ کے طالب قرار دیے گئے ہیں۔ ہم کو اقبال کی تنقید کی جزئیات سے بحث نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبال کے نزدیک قرآن کی روح یونانی فکر کے بالکل مغائر ہے ہاں یہ کہے بغیر نہیں رہا جا سکتا ہے کہ یونانی فکر صرف افلاطون کی ماورائیت تک محدود نہیں بلکہ یونانی فکر میں ارسطو شامل ہے جس نے سیاست، اخلاقیات، اور مختلف سائنسی علوم پر بھی اپنی توجہ کو مرکوز کیا تھا۔ یہی نہیں بلکہ دیمقراطیس نے تو مادیت کی بھی بنیاد ڈالی اور موجودہ سائنس دیمقراطیس کے نظریات کے بوجھ سے بمشکل نجات حاصل کر سکی ہے۔

بلاشبہ اقبال کی فکر میں مختلف محرکات آپس میں الجھ گئے ہیں اور ہر وقت ان کو سلجھانا ممکن نہیں۔ خطبات میں اقبال فکر کی ایسی جہت پیش کرتے ہیں جو متحرک ہے۔ وہ غزالی اور کانٹ دونوں پر تنقید اس اساس پر کرتے ہیں کہ یہ سمجھنا کہ فکر کی رسائی حقیقت تک نہیں ہو سکتی یہ اس غلط خیال پر مبنی ہے کہ فکر جامد ہے اس میں کوئی حرکت نہیں ہو سکتی اس طرح فکر کی مختلف سطحات میں

امتیاز ضروری ہے یہ صرف منطقی فکر ہے جو کثرت میں وحدت کے قیام اور کثرت کو ایک مربوط عالم کی شکل میں تصوّر نہیں کر سکتی۔ یہاں یکایک اقبال کی فکر ہیگل کی فکر سے جا ملتی ہے۔ فلسفیانہ زبان وہ ہیگل ہی کی استعمال کرتے ہیں چونکہ وہ کہتے ہیں۔ "فکر اس طرح حرکت کر سکتی ہے کہ وہ اس لامحدود تک رسائی حاصل کر سکے جو خارج میں نہیں بلکہ باطن میں جاگزیں ہے اور جس کی خودکار حرکت میں محدود تعقلات صرف "لمحات" (Moments) کی حیثیت رکھتے ہیں جس طرح کوئی بیج اپنی لامحدود صلاحیتوں کو پہلے ہی سے اپنے اندر رکھتا ہے اور درخت کی وحدت کو ایک مضمر واقعہ کی حیثیت سے منتور رکھتا ہے اس کے مخصوص مظاہر اپنے معنی اس "کُل" میں رکھتے ہیں جس کے وہ منفرد اجزا ہیں اور یہ "کل" اقبال کے نزدیک ایک قسم کا لوحِ محفوظ ہے۔ جو علم کے غیر متعینہ امکانات کو پہلے سے اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے اور زمان میں آہستہ آہستہ منصۂ شہود پر لے آتا ہے۔ چونکہ یہ لامحدود پہلے سے علم میں حاضر ہوتا ہے اس کی اساس پر محدود ظہور ممکن ہو پاتا ہے لیکن نہ تو کانٹ نے اور نہ غزالی نے اس پر توجہ دی کہ فکر اپنے حدود کے شعور سے حدود کو پار کر جاتی ہے۔

اقبال کی شاعری سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اقبال کے پاس فکر کا کوئی مقام نہیں کیونکہ خرد کو کچھ ایسے پس منظر میں پیش کیا گیا ہے جو گمراہ کن نہ سہی مبہم ضرور ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے پاس متضاد رجحانات برسرکار رہے ہیں اور کبھی ان متضاد رجحانات کا انھوں نے شاید کلّی طور پر جائزہ نہ لیا ہو۔ لیکن اقبال نے خطبات میں جس طرح فکر کے مقام کو سمجھانے کی کوشش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فکر بذاتِ خود یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ وہ اپنے حدود کو پار کر جائے۔ وہ ایک زندہ حرکت ہے کیونکہ اس کی محدود انفرادیت میں ایک لامحدود مستور ہے جو اس کے ولولے کو زندہ اور متحرک رکھتا ہے اور اس کی لامتناہی جستجو میں اس کا سہارا بنتا ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں "یہ بڑی غلطی ہوگی اگر ہم فکر کو نا تمام قرار

دیں کیونکہ فکر میں ایک طرح سے محدود لامحدود سے ہم آغوش ہوتا ہے۔"

مغرب کے تعلق سے اقبال کا طرزِ عملی یک رخی نہیں ہے گو کہ بعض جگہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مغرب سے بیزار رہے ہیں۔ جس زمانہ میں اقبال نے خطبات دیئے اس وقت اسلامی مملکتیں بہت کچھ نوآبادیاتی نظام کا شکار تھیں اور اسلامی ذہن بھی بہت کچھ دانایانِ فرنگ سے مرعوب تھا اس لیے اقبال نے اس بات کو محسوس کیا کہ اسلامی دنیا ذہنی طور پر سرعت کے ساتھ مغرب کی طرف گامزن ہے۔ مغرب کی فکر کے جس پہلو نے مسلمانوں کو متاثر کیا وہ اس کا فکری پہلو نہیں تھا بلکہ وہ کامیابیاں تھیں جو مغربی سائنس و تکنیک (Technique) نے حاصل کیں اور جس کے سائنسی کمالات نے مسلمانوں کو چکاچوند کر دیا تھا۔ اس حالت کا خاص طور پر سرسیّد کے زمانے میں غلبہ رہا لیکن اقبال نے جب فکر کے نئے راستے ڈھونڈے اس وقت مغرب میں بھی ایک سائنسی انقلاب آگیا۔ خاص طور پر آئن اسٹائن کے نظریہ اضافیت نے بعض سائنس کے بنیادی تعقلات جیسے زمان و مکان اور علّیت (Causality) کو بھی نظرِ ثانی کا محتاج قرار دیا۔ اب تو فضا بالکل بدلی ہوئی ہے لیکن مسلم ذہن کچھ عجیب فکری انتشار کا ہر سطح پر شکار ہے ایک طرف تو مسلم آزاد ممالک میں مغربی بیزاری کا بہت غلبہ ہو گیا ہے اور "اسلام کاری" کے ولولے نے مغرب سے منسوب اقدار کو مشتبہ بنا دیا لیکن فکری اعتبار سے جس سرحد پر اقبال نے مسلمانوں کو چھوڑا اس سے آگے کوئی اقدام ممکن نہیں ہو سکا۔ بلکہ مسلم مفکر پیچھے ہی کی طرف قدم ہٹاتے نظر آتے ہیں۔

اقبال انسان کے متعلق بہت رجائیت پسند رہے ہیں اور اس کی بے پناہ صلاحیتوں پر ان کو بہت کچھ بھروسا ہے گو کہ انھیں صلاحیتوں کے نتیجے کے طور پر دنیا تباہی کی طرف گامزن ہے البتہ انسان کے سامنے جو تصور قرآن حکیم نے پیش کیا ہے وہ خدا کا شریکِ کار ہے اور اس کے تحت وہ اس قابل ہے کہ نیچر کی قوتوں کو اپنے مطابق ڈھال لے اور اپنی فراست کے ذریعہ ان قوتوں کو قابو میں لاکر اپنے مقاصد اور مطالب کی تکمیل کر سکے لیکن ساتھ ہی

ساتھ اس سے انکار نہیں کہ اگر انسان اقدام نہ کرے اور باطن کی صلاحیتوں کو آگے نہ بڑھائے تو وہ اپنی امتیازی حیثیت کا تحفظ نہ کر پائے گا۔ اس کی تعمیر ہی اس کی خرابی کا پیش خیمہ بن جائے گی۔

دوسرا لکچر

اقبال کی شاعری خودی کی للکار ہے لیکن آدمی خود کیا ہے ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب دینا اتنا آسان نہیں جتنا کہ مانوس ہونے کے باعث آسان معلوم ہوتا ہے۔ بلاشبہہ ہر آدمی دوسرے سے الگ ہے چنانچہ دقیق النظر عیسائی مفکر پاسکال نے کہا تھا کہ ایک لامتناہیت ایک آدمی کو دوسرے سے جدا کرتی ہے خواہ وہ نسلی اعتبار سے، سماجی اعتبار سے، شکل و صورت کے لحاظ سے، عمل و فکر میں ایک دوسرے سے اختلاف کیوں نہ رکھتا ہو۔ یہ اختلاف اس اختلاف کے مقابل کچھ نہیں جو دو آدمیوں کو اُن کے باطن کے اعتبار سے اور ان کے شعورِ زیست کے اعتبار سے جدا کرتا ہے۔ وہ دو مختلف عوالم میں رہتے ہیں کوئی ایک دوسرے کی نقل نہیں ہوسکتا ہر آدمی بذات خود اصل ہے نقل نہیں اقبال نے اس حقیقت کو قرآنی بصیرت کی روشنی میں دیکھا ہے اس حقیقت کے پیش نظر قرآن حکیم کفارے کا قائل نہیں ایک کا بوجھ دوسرا نہیں اٹھا سکتا ساتھ ساتھ قرآن حکیم نے کھلے الفاظ میں اعلان کیا کہ انسان خدا کا زمین پر نائب ہے خلیفۃ اللہ ہے اور وہ اپنی تمام لغزشوں کے باوجود اس کا اپنا مقام ہے جس کی جگہ کوئی دوسری مخلوق نہیں لے سکتی۔ انی جاعل فی الارض خلیفۃ۔

اب رہا یہ سوال کہ انسان ہے کیا، کیا انسان کی انفرادیت دائمی حیثیت رکھتی ہے یا ایک منزل پر فنا ہو جاتی ہے یہ ایسا سوال ہے جو دنیا کے مذاہب کا بنیادی سوال رہا ہے اور ہر فرد کو زندگی کے کسی نہ کسی لمحے میں مضطرب کرتا رہا ہے جس طرح آدمی اپنی پیدایش کے پہلے کوئی ایسی شے نہ تھا جو ذکر کے قابل رہی ہو اسی طرح کیا مرنے کے بعد بھی اگر کچھ رہ جاتا ہے تو بس اس کی یاد ہے اس سوال پر ہم بعد میں دھیان دیں گے۔ اقبال کا تصورِ خودی بھی اس قسم کے سوالوں سے عہدہ برآ ہونے کی ایک کوشش ہے۔ منصور حلاج نے جب انا الحق کی آواز بلند کی تو خدا کی ماورائی حیثیت کا انکار اس کے پیشِ نظر نہ تھا۔ جیسا کہ اکثر کو یہ غلط فہمی رہی ہے بلکہ اس کا کہنا یہ تھا کہ آدمی حق کا شاہد ہے، گواہ ہے اور آدمی انائے مطلق کے ساتھ متحد نہیں ہو جاتا بلکہ حق خود انسان میں اپنی شہادت دیتا ہے۔ حلاج کے بارے میں اقبال کا ابتدا میں منفی تصور کیوں نہ رہا ہو، فرانسیسی محقق ماسینان MASSIGNON کی تحقیقات کے زیرِ اثر انھوں نے اپنی رائے بدل دی اور منصور کے مقام کی عظمت کو تسلیم کر لیا، گو کہ جاوید نامہ میں منصور خود سے زیادہ اقبال کے فکر کی ترجمانی کرتا ہے۔ مثلاً جب وہ یہ کہتا ہے

یا مقامے در نمی سازیم و بس
ما سراپا ذوقِ پروازیم و بس
ہر زماں دیدن تپیدن کارِ ماست
بے پر و بالے پریدن کارِ ماست

اس طرح حلاج کے ساتھ ساتھ غالب و قرۃ العین طاہرہ کی تاریخی جہت اقبال کے فکری عالم میں سمو جاتی ہے اور اپنا تاریخی تشخص کھو بیٹھتی ہے۔

مغربی فکر بھی انا کے مسئلہ پر کسی ایک نتیجہ پر نہ پہنچ سکی۔ نفسیات کے غالب رجحانات نے تو انا کے مسئلہ کو پس پشت ڈال دیا اور مغربی مابعد الطبیعات نے بھی اُپنشدوں کی تعلیم کی طرح جیو آتما کے غیر حقیقی ہونے پر زور دیا اور کبھی تو انا کو

دو حصوں میں منقسم کر دیا۔ ایک تجربی انا جو غیر حقیقی ہے اور ماورائی انا جو حقیقی ہے، جس تک رسائی عقل کی تفتیش سے ممکن نہیں ہاں صرف تصوّر کی حیثیت سے اپنا مقام رکھتی ہے۔ اقبال کی فکر کا اصرار ہمیشہ اس پر رہا ہے کہ انسانی تجربے کا ایک مرکز ہے جو محدود ہونے کے باوجود حقیقی ہے لیکن اس کو عقل کی گرفت میں نہیں لایا جاسکتا۔ ذہنی کیفیات کی وحدت کسی شکل میں ظاہر ہوتی ہے لیکن یہ ذہنی کیفیات ایک دوسرے سے بالکل غیر متعلق نہیں بلکہ ایک دوسرے کی طرف نشاندہی کرتی ہیں۔ ان کی وحدت اپنی نوعیت میں مخصوص ہے جو مادّی قبیل کی وحدت سے بالکل مختلف ہے۔ انا مقام میں مقید نہیں اس کا کوئی تصور مکانی نہیں البتہ ذہن اور طبعی واقعاتِ زمان میں اپنا گزر رکھتے ہیں لیکن انا کی زمانی جہت طبعی واقعات کی زمانی جہت سے بالکل مختلف ہے انا کی بقا خود اس کے اندر مرتکز اور جسم سے مخصوص طریقے پر وابستہ ہوتی ہے۔ زمانی بقا کی حامل صرف خودی ہے مادّی اشیا نہیں اقبال نے جس حد تک انا کو اپنے فلسفے کا مرکز قرار دیا ہے وہاں وہ اس پر مصر رہے ہیں کہ انا کی دنیا اس کی اپنی دنیا ہے جس میں کسی دوسرے کا گزر نہیں۔ میری خواہشات کی تشفی صرف میری اپنی تشفی سے ہو سکتی ہے کسی دوسرے کی تشفی سے نہیں۔ اس طرح جب میں کسی شے یا واقعات کی شناخت کرتا ہوں تو میں خود اپنے کسی گذشتہ تجربے کا سہارا لیتا ہوں جہاں کسی دوسرے کا تجربہ میری مدد نہیں کر سکتا۔ لیکن میں ہوں کیا؟

اقبال کا مخصوص اندازِ فکر یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو مغربی فکر سے پورا فائدہ اٹھاتے ہیں لیکن مغربی فکر پر تکیہ کر کے نہیں بیٹھتے بلکہ قرآنی بصیرتوں سے اس کی تصحیح اور تکمیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن حکیم نے عالمِ خلق کو عالمِ امر سے ممتاز کیا ہے وہ فکر کے نئے راستے کھولتا ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ آدمی ماورائی بصیرتوں کی اپنی ہی سطحِ فکر سے توضیح و تشریح کرتا ہے۔ قرآن کے رموز مختلف سطحات رکھتے ہیں اور ہر سطح کا آدمی ان کی توجیہ اور تعبیر شخصی سطح پر ہی کر سکتا ہے۔ ایک سطح دوسری سطح کی بظاہر تکذیب کرتی کیوں نظر نہ آئے وہ اپنی سطح پر اپنا جواز رکھتی ہے۔

فلسفیانہ فکر اب کچھ وہ سوالات نہیں اٹھاتی جو قرونِ وسطیٰ کے متکلمین کے لیے مخصوص تھے۔ کیا روح جوہر ہے یا نہیں۔ کیا مادّہ اپنے اجزاء سے تشکیل پاتا ہے جو ناقابل تقسیم ہیں، یا ہر جز لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہے۔ جب ہم اپنے شعوری تجربے کے اجزاء کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجربے کی نوعیت ہی جدا ہے جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے ہمارے شعوری تجربے کے اجزا کو جوہرِ روح کے صفات اس معنی میں قرار نہیں دے سکتے جس معنی میں کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مادّی جسم کا وزن اس جسم کی صفت ہے۔ پھر بھی ہمارا شعوری تجربہ ہی ہم کو ہماری انا کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ انا باطن کے تجربہ سے ماوراء نہیں بلکہ باطن کے تجربے میں عمل پیرا ہوتی ہے انسان کی تخلیق خدا کے امر سے وابستہ ہے انسان اس طرح دو عوالم سے تعلق رکھتا ہے۔ عالم امر سے بھی اور عالم خلق سے بھی۔ پھر میں ہوں کیا؟ کیا روح اور عضویہ (ORGANISM) دو منفرد اور آزادانہ حقیقتیں ہیں جیسا کہ ڈیکارٹ نے سوچا تھا یا ایک ہی حقیقت کے دو صفات ہیں جیسا کہ اسپنوزا (SPINOZA) نے سوچا گو کہ اس مفکر کے نزدیک خدا کے لامتناہی صفات ہیں۔ لیکن ہمارا علم ان دو صفات تک محدود ہے اس لیے فلسفے میں دو نقطہ ہائے نظر نے رواج پایا۔ ایک نظریۂ متوازیت (PARALLELLISM) اور ایک نظریۂ تعامل۔ (INTERACTIONISM) نظریۂ تعامل کے ترجمان یہ کہتے ہیں کہ جسم و ذہن دو مستقل حیثیتیں رکھتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں لیکن وہ کس طرح عمل کرتے ہیں اس کی توجیہہ اس کے ماننے والوں نے تشفی بخش طور پر نہیں کی۔ بہر حال کسی نہ کسی ناقابل فہم طریقے سے ان میں باہم عمل ضرور ہوتا ہے اس کے برعکس نظریۂ متوازیت کے علم بردار یہ کہتے ہیں کہ ذہن اور جسم کے مابین عمل نہیں ہوتا اور نہ وہ ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں بلکہ ان کا عمل متوازی خطوط پر ہوتا ہے جب جسم میں ایک حالت پیدا ہوتی ہے تو اس کے مطابق ذہن میں بھی ایک ردِّ عمل پیدا ہوتا ہے جب ذہن میں کچھ اضطراب رونما ہوتا ہے تو اس کے مقابل جسم میں بھی ایک ردِّ عمل پیدا ہوتا ہے اقبال ان دونوں نظریات کو

غیر تشفی بخش قرار دیتے ہیں ذہن اور جسم دونوں بظاہر متضاد قوتیں ہیں لیکن ان کے عمل میں حد فاصل قائم کرنا مشکل ہے یہاں اقبال اس آیت شریفہ کا سہارا لیتے ہیں۔ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ ط (الاعراف، پ ۸) خلق اور امر دونوں کا تعلق خدا ہی سے ہے۔ جسم بھی اعمال و واقعات کا ایک نظام ہے اور ذہن اور "انا" بھی ایک نظام اعمال میں منسلک ہیں۔ یہاں اقبال بجا طور پر اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذہن اور جسم میں کوئی امتیاز نہیں۔ انا کی خصوصیت SPONTANEITY بے ساختگی ہے گو ابتدا میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جسمانی عنصر غالب ہے لیکن دوران ارتقا ذہنی عنصر کا غلبہ ہوتا رہتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ وہ جسمانی عنصر سے بالکل آزاد ہو جائے حقیقت تو یہ ہے کہ جسمانی سطح ہر قسم کے احساس سے بیگانہ اس طرح نہیں ہوتی کہ ایک ماورائی ذات کی محتاج ہو۔ جو خارج سے اس میں دخول پیدا کرے انائے مطلق نیچر میں داخل ہے اور وہی "ھو الاول ھو الآخر ھو الظاہر ھو الباطن" ہے اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال کا نقطۂ نظر اس نقطۂ نظر سے بالکل قریب نہیں ہے جس کے مطابق خدا کائنات کے بطون میں سرایت کیے ہو۔ یہ تصور ہمہ خدا (PAN-THEISM) کے تصور سے کس طرح ممتاز ہے لیکن اقبال کی اصل دلچسپی انسان کی فردیت اور اس کے اختیار کے تحفظ میں ہے اقبال ان مباحث کو پیش نظر رکھتے ہیں جن میں اختیار اور جبر کے نام لیواؤں نے بظاہر ناقابل تردید براہین کے سہارے اپنے اپنے افکار کی حمایت کی ہے۔ کیا آدمی متضاد محرکات کی آماجگاہ ہے جہاں مختلف محرکات کی کش مکش میں سب سے قوی محرک کامیاب ہوتا ہے یہ ثنویت (dualism) کا میکانکی نقطۂ نظر ہے جس نے طبعی علوم میں اور جدید نفسیات میں بھی غلبہ حاصل کر لیا ہے اور اس طرح نفسیات کی با اختیار حیثیت کو منفی طور پر متاثر کیا ہے ہم اس حقیقت سے چشم پوشی نہیں کر سکتے ہیں کہ آدمی کا عمل مقصدی ہوتا ہے سچ تو یہ ہے کہ جس علمی (causal) سلسلے میں انا کو مقید کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ بقول اقبال خود انا کی پیدا کردہ ہے۔ انا یا خودی کی حقیقت کا اظہار اس عمل میں ہوتا ہے جس سے وہ حالات کو منظم کرتی اور ان پر قابو پاتی

ہے۔ اقبال نے اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ اسلام بھی اختیار کے اتار چڑھاو کو تسلیم کرتا ہے جس طرح کہ ہر روز کی عبادت کے وقت کا تعین کا منشا آدمی کو نیند کی اور روز مرّہ کے کاروبار کی گرفت سے آزاد کرنا ہے۔ جو چیز بظاہر آدمی کو ضابطہ میں باندھتی نظر آتی ہے اس کا منشا دراصل آزادی اور اختیار کا تحفّظ ہے۔

افسوس کہ بعض مغربی مفکرین نے اسلام کو ایسا نظام قرار دیا ہے جس میں خودی کی بالکلّیہ نفی ہوتی ہے لیکن یہ بات حقائق سے بالکل دور ہے۔ ایمان حقیقی معنی میں ایسا انفعالی عقیدہ نہیں جو مخصوص قسم کے احکام پر مبنی ہو بلکہ وہ ایسا ایقان ہے جو خاص قسم کے تجربہ سے پیدا ہوتا ہے یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ بعض مغربی محقّقین نے ایمان اور عقیدہ میں تفریق کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں پروفیسر اسمتھ (G.W. Smith) کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ان کے نزدیک مذہب کی اصل ہم کو عقیدے (beliefs) میں نہیں بلکہ ایمان (faiths) میں ملتی ہے۔ عقائد کی تعبیر مختلف طریقے پر ہو سکتی ہے اور ان کے مقام کا تعین اور ان کے باہمی تعلق کی تفہیم بھی بدل سکتی ہے لیکن ایمان غیب کے ساتھ لگاو اور سپردگی کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ ہماری زیست کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ یہی نکتہ شاید پیش نظر تھا جس کے تحت غالب نے وفاداری بشرطِ استواری کو ایمان کا جز قرار دیا۔ یہاں ہم کو ایک بات بھولنی نہیں چاہیے، سیاسی محرکات بھی تاریخ اسلام کو مسخ کرنے میں اور اسلامی شعور کو اپنی اصل شکل میں پیش ہونے میں مانع رہے ہیں۔ بنو امیّہ نے جیسا کہ اقبال نے کہا ہے اپنے کرتوتوں کو چھپانے کے لیے مشیّتِ ایزدی کا سہارا لیا۔ جو کچھ ہوتا ہے خدا کے حکم سے ہوتا ہے اور بندہ بے بس ہے۔ ان ہی خطرات کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض حدیثوں میں اختیار کی بحث سے روکا گیا۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جس کا حل خالص عقلی واسطے سے ممکن نہیں کیونکہ اگر میں یہ کہوں کہ میں مجبور ہوں تو میرا یہ کہنا کہ میں مجبور ہوں وہ بھی میری مجبوری ہے۔ اس مجبوری کا اِدّعا خود جبریت determinism کی نفی کرتا ہے گو کہ اس سے آدمی کے کسی اختیار کی کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اقبال کی آزاد فکری روش اور

ان کا غیر متکلمانہ اندازِ فکر اس سے زیادہ کہیں نہیں ظاہر ہوتا جتنا کہ مسئلہ بقائے روح میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسلامی فکر پر بلاشبہہ یونانی فکر اثر انداز ہوئی لیکن جس مفکر کا سب سے زیادہ نفوذ ہوا وہ ارسطو ہے اس کی فکر بہت محتاط اور جامع ہے ایسا جامع فکر مغرب کی تاریخِ فکر میں کہیں نہیں ملتا۔ وہ کسی ایسے نتیجے تک اس وقت تک نہیں پہنچتا جب تک دلائل و براہین اس کی طرف نشاندہی نہ کرتے ہوں۔ اس لیے اس کی فکر میں جو لطیف امتیازات نظر آتے ہیں وہ بعد کے مفکرین کے لیے بھی قابل رشک ہیں۔ مسلم فلاسفر افلاطون کے بلندیِ خیال سے نہیں بلکہ ارسطو کی محتاط فکر سے زیادہ متاثر رہے اور قرونِ وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے بھی اپنی فکر کا سرمایہ ارسطو سے ہی لیا۔ گو کہ انھوں نے اس سرمایے کو عیسائی عقائد اور تصورات میں ڈھالنے کی دلچسپ کوشش کی۔ یہ ضروری ہے کہ ان کی اس کوشش کی مخالفت بھی ہوتی رہی۔ سینٹ تھامس (St. Thomas) کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے ارسطو کی حقیقت پسندی کو افلاطون کی پروازِ فکر پر ترجیح دی۔ بقائے روح کا مسئلہ ایک ایسا الجھا ہوا مسئلہ ہے جس کی رہنمائی ارسطو کے فکر کے حدود میں تلاش کرنا مشکل ہے۔ اس کے افکار کو مذہبی خیالات سے ہم آہنگ کرنا بڑی جرأت کا کام ہے کیونکہ ارسطو کے پاس انفرادی بقائے روح کا کوئی واضح تصور نہیں ملتا۔ جس مشکل کا عیسائی متکلمین کو سامنا کرنا پڑا وہی مشکل مسلم فلاسفر کے سامنے آئی۔ اب یہ کٹھن سوال پیدا ہوا کہ کس طرح ارسطو کے زیرِ اثر پیدا شدہ افکار کو مذہبی عقائد سے ہم آہنگ کیا جائے۔ ابن رشد کے نزدیک عقل وجود کے دوسرے عالم سے تعلق رکھتی ہے اور وہ کلّی ہے ابدی ہے اس کا ظہور انسانی افراد کی کثرت میں منفرد مظاہر کی حیثیت سے ہوتا ہے اس لیے جو چیز باقی رہتی ہے وہ عقلِ کلّی ہے نہ کہ اس کا انفرادی ظہور۔ انفرادیت کے تعقل کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ موجودہ زمانے میں بھی یہ سوال کہ کیا آدمی فنا ہو جاتا ہے یا وہ موت کے بعد بھی اپنا وجود ایک دوسری سطح پر محفوظ رکھتا ہے

اس کو مسئلہ بقائے روح کے نام سے معرضِ بحث میں لایا گیا ہے۔ یہاں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ جس کو ہم روح کہتے ہیں وہ جسم سے مختلف حیثیت رکھتی ہے اور جسم سے جدا ہونے کے بعد بھی وہ فنا کا شکار نہیں ہو جاتی۔ موجودہ زمانے میں کانٹ نے اس سوال پر اپنے احاطۂ فکر کے پس منظر میں بحث کی۔ چونکہ عقل Understanding کانٹ کے نزدیک انسان کے ممکنہ تجربے سے ماورا جا نہیں سکتی اس لیے بقائے روح کا مسئلہ بھی عقلِ نظری کی پہنچ سے باہر ہے۔ کانٹ نے ان دلائل کا تجزیہ کیا جو بقائے روح کے سلسلہ میں روایتی طور پر پیش کیے گئے اور ان کے مغالطات (fallacies) کا پردہ چاک کیا جو ان دلائل کی اساس تھے۔ پھر کیا بقائے روح کا اس سے انکار لازم آتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک ایسا نہیں ہے اس سے نہ انکار اور نہ اثبات کی کوئی دلیل قائم کی جا سکتی ہے۔ یہ الجھن صرف اسی وقت دور ہو سکتی ہے جب ہم ایک دوسرا راستہ اختیار کریں اور یہ راستہ عقلِ عملی یا شعورِ اخلاقی کا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نظری دلائل کی بے بسی کو مانتے ہوئے شعورِ اخلاقی کی طرف رجوع کریں۔ اس زندگی میں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مسرت اور نیکی وابستہ نہیں ملتیں۔ جس کو مسرت حاصل ہے وہ اس کے مستحق نہیں اور جو نیک ہیں وہ ہر قسم کے آفات کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس تضاد کا شعور ہماری اخلاقی حس کو ہر وقت مضطرب رکھتا ہے۔ شعورِ اخلاقی اس کا طالب ہے کہ ہم ایسے عالم کا تصور کریں جہاں وہی لوگ مسرت سے سرفراز ہوں گے جو اس کے مستحق ہوں، لیکن ایسی دنیا کا تصور کرنے کے لیے ہم کو ایسی ہستی کا تصوّر کرنا پڑے گا جو اس کے امکان کو حقیقت کا جامہ پہنا سکے وہ ذات صاحبِ قدرت بھی ہو گی اور خیرِ مطلق بھی۔ اس لیے خدا اور بقائے روح اخلاقی شعور کے مطالبات ہیں نہ کہ عقل کے واسطے حاصل کیے ہوئے نتائج۔

اقبال کانٹ کے نقطۂ نظر سے متفق نہیں اور نہ ان تصورات میں کوئی سہارا ملتا ہے۔ اقبال نے ضرور کانٹ کے فلسفیانہ فکر کے دوررس نتائج کا ذکر کیا ہے مگر ان کا کوئی تشفّی بخش تجزیہ نہیں کیا اور نہ ان کی انقلابی حیثیت پر سیر حاصل

روشنی ڈالی ہے بلکہ کانٹ کی بحث کے فوراً بعد وہ نیٹشے کے تصورِ تکرارِ دائمی کے طرف رجوع ہوتے ہیں۔ یہ تصور نیا نہیں ہے اس کے مطابق جو کچھ ہوا ہے وہ پہلے ہو چکا ہے یہ چڑیا جو باہر چہچہا رہی ہے لامحدود مرتبہ وہ اسی طرح چہچہاتی رہی ہے۔ میں، جو اس وقت بول رہا ہوں وہ بھی بارہا بول چکا ہوں۔ زندگی کا ہر حادثہ اور تاریخ کا ہر واقعہ ایک دائمی تکرار میں الجھے ہوئے ہیں۔ میرے نزدیک تکرار دائمی کا تصوّر فلسفیانہ اہمیت کا حامل نہیں اور نہ اس توجہ کا مستحق ہے جو اقبال نے اس کو دی ہے۔ اس تصور نے تاریخ فلسفہ میں کچھ اثرات نہ چھوڑے اور نہ مغربی فلسفہ میں بھی ان کی کوئی گونج سنائی دیتی ہے بہر صورت نیٹشے کا یہ تصوّر اس کے نظام فکر کا ایک اہم جز ضرور ہے لیکن تاریخ فلسفہ پر وہ اثر انداز نہ ہو سکا یقیناً اقبال نے اس تصوّر کو قبول نہیں کیا لیکن اس کو اس قابل سمجھا کہ کانٹ کے انقلابی تصورات کے مقابل رکھا جا سکے اقبال کا ایک اعتراض تو یہ ہے کہ نیٹشے نے مسئلہ زمان کو سنجیدگی کے ساتھ نمٹنے کی کوشش نہیں کی۔ وہ زمان کو معروض قرار دیتا ہے اور سمجھتا ہے کہ زمان لامتناہی واقعات کا لامتناہی سلسلہ ہے۔ ایسا لامتناہی سلسلہ جو دائمی تکرار میں الجھا ہوا ہو۔ اس کا تصور دوری Cyclical ہے اور طبیعات کے مفروضات پر مبنی ہے کیونکہ اس کے نقطۂ نظر سے اس کا دار و مدار طبیعات کے اس مفروضہ پر ہے کہ دنیا میں توانائی کی مقدار محدود اور مستقل ہے۔ جہاں تک مکان کا تعلق ہے وہ موضوعی حیثیت رکھتا ہے اس کے برعکس زمان حقیقی اور لامحدود عمل پیہم کو ظاہر کرتا ہے جس کا اظہار دوری CYCLICAL PERIODIC ہوتا ہے توانائی کے مراکز تعداد میں محدود ہوتے ہیں اور ان کا اجتماع قطعی طور پر قابل پیش بینی ہوتا ہے اس فعال توانائی کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ کوئی انتہا اس لیے توانائی کے مراکز بار بار مجتمع ہوتے رہتے ہیں۔ واقعات کا نظام ناقابل تغیّر اور متعیّن ہے۔ ہر چیز لوٹ کر آتی ہے۔ فوق الانسان بھی لاتعداد مرتبہ زمین پر آیا ہے اور آتا رہے گا۔ وہی مستقبل ہے جو ماضی کی شکل میں عود کرے گا اور وہی ماضی ہے جو مستقبل میں نمودار ہو گا۔ مستقبل اس لحاظ سے

ماضی ہی کا روپ ہے وہ اب اپنا انوکھا پن کھو دیتا ہے یہ نظریہ اس لیے نا قابل قبول ہے کہ انسان کے مقاصد کا یہاں کوئی مقام نہیں کیونکہ دنیا میں تکرار اور تواتر ہی ہے۔ اس کے مقابل اقبال قرآن حکیم سے ہدایت پانے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن کے نزدیک انسانی 'انا' زمان میں اپنی ابتدا رکھتی ہے اور زمانی اور مکانی وجود سے قبل کوئی وجود نہیں رکھتی۔ وہ اس زمین پر دوبارہ نہیں آتی۔ یہی اس کا پہلا اور آخری جنم ہے بعض صوفیانہ قسم کے تصوّرات اور ہندی فلسفہ کے افکار کے مقابل انسان کی محدودیت کو سراب نہیں قرار دیا گیا اس کی محدودیت کوئی بدقسمتی نہیں جس پر ماتم کیا جائے بلکہ اس کی محدودیت سے انسان کی رفعت اور زیادہ کھل کر سامنے آتی ہے۔ کسی منزل پر بھی اس کو اپنی محدودیت سے کوئی مکمل خلاصی نہیں ملتی۔ محدودیت کا تحفظ ہی انسان کی عظمت کا اثبات کرتا ہے جب حشر سے پہلے تمام مخلوق فنائے کلی کا شکار ہو جائے تو صرف وہ ذات جو کمال اور پختگی کو پہنچ چکی ہے اس سے متاثر نہیں ہو سکتی جیسا کہ اس آیت شریفہ سے ظاہر ہوتا ہے جس کا تعلق رسول اللہ کی ذات سے ہے 'مازاغ البصر وماطغیٰ'، اقبال اس فارسی شعر کو قرآنی بصیرت کی بہترین تعبیر سمجھتے ہیں۔

موسیٰ از ہوش رفت بہ یک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری و در تبسّمی

گو کہ یہ شعر خود اقبال کی کیفیت اور فکری رجحان کا اچھا مظہر ہے پھر بھی ذات باری ایسی حقیقت نہیں ہے جو کسی بندے کے مقابل کھل کر سامنے آئے اقبال بھی فلسفیانہ اعتراضات کی پیش بینی کرتے ہوئے ان سے نمٹنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کیا انائے محدود انائے لامحدود کے مقابل اپنی محدودیت کا تحفظ کر سکتی ہے یا قطرہ کی مثال دریا میں گم ہو جاتی ہے اقبال کے نزدیک جس لامحدودیت کا یہاں ذکر ہے وہ کمی (quantitative) لامحدودیت نہیں بلکہ کیفی (qualitative) لامحدودیت ہے۔ یہاں محدود ذات لامحدود کے مقابل اپنی محدودیت برقرار رکھ سکتی ہے اقبال کی نظر میں

جس لامحدود پر میری حیات کا انحصار ہے مجھ سے ممتاز ہونے کے باوجود قریبی طور پر وابستہ ہے۔ اقبال کو فارسی کا یہ شعر ان کے خیالات کی ترجمانی کرتا نظر آیا ہے

خاصانِ خدا خدا نہ باشند
لیکن از خدا جدا نہ باشند

اس سلسلے میں امام غزالی کا بیان بصیرت افروز ہے وہ اپنی خود نوشت سوانح میں فرماتے ہیں "قربت کی وہ انتہا جس تک مقربان حق پہنچتے ہیں اس کو بعضے حلول بعضے اتحاد اور بعضے وصل سے تعبیر کرتے ہیں لیکن یہ تعبیرات سب غلط ہیں۔ اس حالت کو بیان کرنے سے زبان عاجز ہے۔

بہر صورت ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ انسان ایک لایعنی شے ہے جس کی حیات کا حاصل عدم کے سوا کچھ نہیں اقبال کے نزدیک انا کے اعمال صرف لذت رساں اور اَلم رساں نہیں ہوتے یا تو وہ انا کے تعلق سے تخریبی ہوتے ہیں یا تعمیری۔ اقبال کا یہ بیان کہ شخصی بقا ہمارا حق نہیں بلکہ اس کا دارومدار جدوجہد پر ہے بہتوں کو کچھ عجب سا معلوم ہوگا، اور اسلامی تصورات سے بھی کچھ ہم آہنگ ہوتا نظر نہیں آئے گا۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک آدمی صرف بقا کا امیدوار ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔ موت سے آدمی کو ایک جھٹکا پہنچتا ہے اس کا مقابلہ وہ اسی وقت کرسکتا ہے جب اس کی انا اتنی قوی ہو چکی ہو کہ جسمانی تخریب اس کو متاثر نہ کرسکے اور وہ جسمانی انتشار کے باوجود اپنا تحفظ کرسکے ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ بعض مسلمان فلاسفر جیسے فارابی بقائے انسانی کو عمومی نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کے نزدیک بقا صرف نیک لوگوں کا ہی حق ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اقبال نے بقائے روح کے متعلق اپنے افکار میں جرمن شاعر گوئٹے Geothe سے بہت کچھ اخذ کیا ہے گو کہ انھوں نے اس کا کھلے طور پر کہیں حوالہ نہیں دیا جرمن محقق پروفیسر شمل نے شاید پہلی مرتبہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ پیر مغرب نے اس ضمن میں اپنے مکالموں میں اس کا کوئی واضح الفاظ میں اظہار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ "آدمی کو اپنی بقا میں

ایقان رکھے بنا کوئی چارہ نہیں اس کو اس کی آرزو ہے اور یہ آرزو اس کی فطرت کے عین مطابق ہے چونکہ میں پیہم عمل میں لگا رہتا ہوں اس لیے نیچر مجھ کو وجود کی ایک دوسری شکل عطا کیے بغیر نہیں رہ سکتی جب موجودہ شکل کام کے قابل نہ رہے اس خیال کے مطابق دوسری زندگی میری موجودہ عملی جدوجہد کا ایک تسلسل ہوگی پھر وہ کہتا ہے کہ میں دائمی مسرت میں کوئی معنی نہیں دیکھتا جب تک وہ میرے لیے ایسے نئے مسائل اور نئی مشکلات نہ رکھ سکے جس کو میں سر کر سکوں" پھر آگے چل کر وہ کہتا ہے "ہم ایک ہی معنی میں لافانی نہیں ہیں بلکہ ہماری لافانی زندگی کی نوعیت کا دارومدار ہمارے اعمال کی کیفیت پر ہوگا۔"

جب ہم اس کا موازنہ اقبال کے افکار سے کرتے ہیں تو باہمی مشابہت بالکل عیاں ہو جاتی ہے اقبال اپنے خطبات میں لکھتے ہیں کہ یہ عمل ہی ہے جو انا کو نیست و نابود ہونے سے بچاتا ہے اس لیے شخصی بقا ہمارا حق نہیں بلکہ شخصی جدوجہد سے اس کا تحفظ ہو سکتا ہے آدمی صرف اس کا امیدوار ہے لیکن گوئٹے انفرادی بقا کا دارومدار صرف عمل پر نہیں بلکہ حسن ارادہ پر بھی ساتھ ہی ساتھ رکھتا ہے یہ بھی معلوم ہے کہ گوئٹے اپنے عمر کے آخری حصے میں انفرادی بقا کی تجدید پر مصر نہ رہا چنانچہ اس نے کہا جب آدمی پچھتر برس کا ہو جائے موت کا خیال آئے بغیر نہیں رہتا البتہ یہ خیال مجھ کو بالکل مطمئن رکھتا ہے کیونکہ میرا ایقان ہے کہ ہماری روح لافانی ہے اور ازل تا ابد عمل پیہم میں مشغول ہے اس کی مثال سورج کی ہے جو ہمارے ارضی آنکھوں کے سامنے تو اوجھل ہو جاتا ہے لیکن جو حقیقت میں غروب نہیں ہوتا۔

اقبال نے خطبات میں جہاں اس مسئلہ پر بحث کی ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ انسان ایک لایعنی شے ہے اور اس کی ارتقا کا حاصل عدم کے سوا کچھ نہیں ہاں جب وہ آدمی کے انجام مستقبل کا ذکر کرتے ہیں تو وہ

پھر اس کے مستقبل کو محدود کر دیتے ہیں آدمی بحیثیت آدمی کے اجاگر نا نہیں ہوتا بلکہ یہ وہی لوگ ہوں گے جو اس کے لیے اپنے کو قابل بنا سکیں دوسرے الفاظ میں عالم بالا کے بالاخانے میں صرف بالاقامت آدمی ہی جگہ پا سکتے ہیں ۔ اس سلسلے میں اقبال نے ضرور معنی خیز خیالات کا اظہار کیا ہے ہم کو یہاں کسی قسم کے دینیاتی شکوک و شبہ میں الجھے بغیر خالص فکری نقطۂ نظر سے ان کے افکار کا جائزہ لینا ہوگا اقبال کے نزدیک ہمارا تصور زمان ہمارے موجودہ عضویاتی نظام ہوتا متعین ہوتا ہے لیکن اگر ہماری انا ہماری عضویاتی نظام کے تزلزل کے باوجود اپنا اثبات کر سکتی ہو تو پھر زمان و مکان کا تصوّر بھی نظر ثانی کا محتاج رہے گا یہ مشہور بات ہے کہ موت کے وقت ہمارا حافظہ بہت قوی ہو جاتا ہے بھولی بسری باتیں یاد آنے لگتی ہیں اور خواب کی حالت میں تمام ارتسامات سکڑ کر ایک نقطہ پر پہنچ جاتے ہیں اور ہمارا زمانی شعور بالکل مختلف ہو جاتا ہے اس لیے برزخ بھی ممکن ہے کہ خالص انفعالی حالت کا نام نہ ہو بلکہ ایسی حالت کا نام ہو جس میں حقیقت کے نا معلوم گوشوں کی ایک جھلک نظر آئے اور خود کو ان کے مطابق بنانے کی کوشش انا کے لیے لازم ہو جائے اقبال کے فکری تقاضے اس امکان کو رد نہیں کرتے کہ وہ انا جو نئے نظام کے مقابل اپنے عمل کو ڈھال سکے وہ فنا کا شکار ہو جائے حشر کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے بلکہ اس عمل کی تکمیل ہے جو خود انا ہی کے بطون میں پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال کے نزدیک نظریہ ارتقا کا تصور مسلمان مفکرین کے لیے یاس و حزن کا پیام لے کر نہیں آیا اور مسلمانوں نے آدمی کے موجودہ مقام کو حیاتیاتی ارتقا کی منتہی قرار نہیں دیا میں اقبال رومی کے وہ اشعار جو نظریہ ارتقا کی طرف نشاندہی کرتے معلوم ہوتے ہیں بڑے جوش کے ساتھ پیش کرتے ہیں ۔ حقیقت تو یہ ہے کہ رومی کے ارتقائی تصورات کا موجودہ زمانہ کے ارتقائے انواع سے کوئی واسطہ نہیں بلکہ اس کا افق ماورائی ہے

جو انسان کے منزل بہ منزل صعود کو روشن کرتا نظر آتا ہے اور قرآن حکیم کے اس ارشاد کی ترجمانی کرتا ہے۔ فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ہ وَالَّیْلِ وَمَا وَسَقَ ہ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ ہ لَتَرْکَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ۞ (آیت سورۃ انشقاق پ ۳۰)

ترجمہ: قسم ہے شفق کی اور رات کی اور جس پر وہ چھا جائے اور چاند کی جب وہ پورا ہو تم ایک سطح سے دوسری سطح پر چڑھتے جاؤ گے۔

تیسرا لکچر

واردات و تجربات کی اصل کیا ہے۔ کیا وہ حقیقت کی طرف نشاندہی کرتے ہیں یا صرف ذہنی اختراعات ہیں۔ کیا مذہب خوف کی پیداوار ہے۔ کیا ہر خوف کی اصل موت کا خوف ہے اور آدمی موت سے گھبرا کر مذہب کا سہارا لیتا ہے اور ایک ماورائی دنیا مع اس کے لوازمات کے ایجاد کرتا ہے۔ دور حاضر کے فکری رجحانات اس کے طالب ہیں کہ ہم مذہبی تجربہ کی نوعیت پر بالکلیہ دھیان دیں لیکن قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں یہ ضروری ہے کہ ہم تجربہ کی نوعیت اور ماہیت کا کوئی واضح تصور پیش کریں۔ مغربی فلسفہ کے طالب علم جانتے ہیں کہ تجربہ کا ایک خاص تصور یہاں پیش نظر رہا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ اردو انگریزی زبانوں میں بھی تجربہ (EXPERIENCE) کا بہت عام معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ایک تجربہ کار آدمی وہ ہے جو زندگی کے مختلف حالات و کوائف سے گزرا ہو۔ ایک استاد جس نے کبھی پڑھایا نہ ہو اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ اس کو درس و تدریس کا کچھ تجربہ نہیں رہا اور یہ اس کا عدم تجربہ اس کی ملازمت میں حائل ہو سکتا ہے۔ لیکن مغربی فلسفہ میں تجربہ کا لفظ مخصوص اور محدود معنوں میں استعمال ہوتا ہے خاص طور پر برطانوی فلسفی جان لوک (JOHN LOCKE) کے زمانہ سے اس پر بڑی ردّ و قدح رہی ہے کہ

ہمارا علم صرف تجربہ سے ماخوذ ہے یا تجربہ کے علاوہ علم کا کوئی اور ماخذ بھی ہے لوک نے اپنی مشہور کتاب (ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING) میں اس نقطۂ نظر کو پیش کیا تھا کہ ہمارا علم حسی ارتسامات اور ان کے تصورات سے پیدا ہوتا ہے ان ارتسامات اور تصورات سے مل کر ہمارا تجربہ بنتا ہے عقل اپنی کوئی خود مختار حیثیت نہیں رکھتی جس کو ہم الگ سے ماخذ علم قرار دے سکیں اس نقطۂ نظر کو کہ تجربہ ہی ماخذِ علم ہے تجربیت کہتے ہیں اس کے مقابل ایک دوسرا نظریہ ہے جس کو عقلیت کا نام دیا جاتا ہے اس لحاظ سے عقل ایک جدا سرچشمۂ علم ہے اس کی سب سے پُرزور حمایت مشہور جرمن فلسفی اور ریاضی داں لائبنز نے کی تھی جب لوک نے اپنے خیالات پیش کیے تو اس کے جواب میں جرمن مفکر نے ایک دوسری کتاب لکھی جس کا نام تھا (NEW ESSAYS CONCERNING HUMAN UNDERSTAND-ING) ۔ اس میں اس نے یہ استدلال کیا کہ انسان کا ذہن کوئی لوح سادہ (TABULA RASA) نہیں جس پر خارج سے ارتسامات اثر انداز ہوتے ہوں بلکہ وہ خود اپنے اندر ایسے تصورات کا حامل ہوتا ہے جو اس میں پہلے سے موجود ہیں عقل ذہن کی اسی وہبی قوت کا نام ہے۔ تجربہ ہم کو واقعی صداقت دے سکتا ہے، لزومی صداقت نہیں دے سکتا۔ وہ صرف یہ بتا سکتا ہے کہ کیا ہو رہا ہے لیکن کیا ہونا چاہیے وہ بتا نہیں سکتا۔ اس طرح لائبنز (LEIBNIZ) نے لاک کی تردید کی اور واقعی صداقتوں اور لزومی صداقتوں میں امتیاز کیا۔ یہ امتیاز بعد میں بہت دور رس نتائج کا حامل ہوا اور کانٹ کے فلسفے کو متاثر کیا یہ نقطۂ نظر کہ عقل آزاد اور خود مختار سرچشمۂ علم ہے عقلیت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ اس مسلک کے علم بردار یہ نہیں مانتے کہ صرف تجربہ سرچشمۂ علم ہو سکتا ہے کیونکہ تجربہ سے کلّی اور عمومی صداقتیں حاصل نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ صداقتیں جن میں لزوم ہو فلسفہ کے یہ دو مسالک اب بھی کسی نہ کسی سطح پر برسرِ پیکار نظر آتے ہیں البتہ جرمن فلسفی کانٹ نے ان میں مصالحت پیدا کرنے کی کوشش کی ان کے حدود کا تعین کیا ہے اس کے نزدیک تجربہ سے ہم کو مادّہ ملتا ہے

اور عقل صورت (FORM) اس کا یہ مشہور قول ہے کہ ادراکات (PERCEPTS) بغیر تعقلات (Concepts) کے کورے ہوتے ہیں اور تعقلات بغیر ادراکات کے تہی (Empty) مذہبی تجربہ سے جو کچھ انکشافات ہوتے ہیں ان کے جانچنے کا آخر معیار کیا ہے اس تجربہ کا ہونا ایک حقیقت ہے لیکن اس کی حقیقت کیا ہے، کس حد تک اس کے معطیات (DATA) شعوری اور غیر شعوری محرکات کے تابع ہیں اور کس حد تک عالم غیب کی طرف وہ ہماری رہنمائی کرتے ہیں ایک اہم سوال ہے، جس کا جواب اتنا آسان نہیں۔ اقبال کے نزدیک ان تجربات کو پرکھنے اور جانچنے کے دو معیار ہیں۔ ایک عقلی اور ایک عملی انتاجی (pragmatic) اس سلسلے میں اقبال کی توجہ ان براہین کی طرف جاتی ہے جو متکلمین اور فلسفہ نے وجود باری تعالیٰ کے متعلق پیش کیے ہیں۔ موجودہ زمانہ میں ان دلائل کی طرف کم توجہ رہی ہے۔ کانٹ نے ان دلائل پر جو مدلّل بحث کی ہے اس کو عام طور پر فیصلہ کن قرار دیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی یہ مسئلہ بار بار اٹھتا ہے۔ فلسفہ کے بنیادی مسائل کچھ اس قسم کے ہیں کہ جب وہ بظاہر اپنی قوت اور تعین کھوتے معلوم ہوتے ہیں تو پھر کسی نہ کسی فلسفہ کے نظام میں ان کا نئی شکل میں احیا ہو ہی جاتا ہے کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دلائل کا نقص بظاہر خود ان میں نہیں ہے بلکہ ان کے اظہار میں ہے یا ان کا کوئی نہ کوئی پہلو ایسا ہے جو قابل توجہ ہے اور نئے سرے سے اس پر دھیان دینے کی ضرورت ہے اس ضمن میں خاص طور پر وجودیاتی (Ontological) دلیل ایک دلچسپ مثال پیش کرتی ہے اس دلیل کا حاصل یہی ہے کہ وجود کامل کا تصور ہی اس کے وجود کا ضامن ہے ہم خود ناقص ہیں اس لیے کمال کا تصور ہی صاحب کمال کے تصور پر دلالت کرتا ہے کانٹ نے اس دلیل کو تشفی بخش قرار نہیں دیا کیونکہ تصور اور اس کے مقابل حقیقت کے درمیان ایسا فاصلہ ہے جس کو عبور نہیں کیا جا سکتا لیکن پھر دوسرے عظیم المرتبت مفکر ہیگل کے نظام فکر میں اس کا احیا ہوا اور متاخرین میں لاتجے (LOTGE) جیسے ممتاز فلسفی نے اس پر خاص توجہ کی یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ فلسفیانہ تصورات کی زندگی عجب طرح

کی ہوتی ہے اگر ایک زمانہ میں وہ پس پشت ڈال دیے جاتے ہیں تو دوسرے زمانے میں وہ یکایک اجاگر ہو جاتے ہیں یہ نام نہاد دلائل اصل میں کوئی ٹھوس اور فیصلہ کن منطقی دلائل نہیں ہوتے کیونکہ ایسی دلیل جس کو مقدمہ کبریٰ اور نتیجہ دونوں میں فرض کر لیا گیا ہو وہ صحیح معنوں میں دلیل نہیں یہاں ثبوت کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا بلکہ ان کا منشا ذہن کی رہنمائی کرنا ہے ایسی سطح تک جس تک عقل کی رسائی نہیں ہوتی اس لیے موجودہ زمانہ میں دلائل سے زیادہ مذہبی تجربہ کو اہمیت دی گئی ہے۔

اب اقبال اس اہم سوال سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرتے ہیں کہ کیا مذہبی تجربے سے خدا کا عرفان حاصل ہو سکتا ہے اور بجا طور پر اس پر مصر ہیں کہ انسانی تجربہ کا کوئی احاطہ نظر انداز کرنے کے قابل نہیں اور ہر احاطہ سے حقیقت مطلقہ کا سراغ ملتا ہے ایک طرف تو حسّی ادراک ضروری ہے لیکن وہ خود مکتفی نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ اس کی تائید اس قوت سے کی جائے جس کو قرآن نے فواد یا قلب کا نام دیا ہے یہ قلب کیا ہے۔ وہ ایسی بصیرت کا حامل ہے جس سے حقیقت کے وہ گوشے جن تک حسّی ادراک کی رسائی نہیں ہوتی کھل جاتے ہیں۔

یہاں اقبال نے مذہبی تجربہ کی نوعیت سے بحث کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی تجربہ کوئی مافوق الفطرت تجربہ نہیں ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ فکر انسانی تجربہ میں معمولی (normal) کی سطح ہی کو فیصلہ کن قرار دے اور تمام دوسرے تجربات پر اسی کے معیار سے حکم لگائے۔

صوفیانہ اور مذہبی تجربے کی نوعیت کیا ہے اس کی کیا خصوصیات ہیں اس میں تصور اور تاثر کا کیا مقام ہے ان مباحث سے اقبال نے مغربی نفسیات کی روشنی میں بحث کی ہے ان کے تجزیہ سے اس وقت بحث نہیں ہے صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ ان کے نزدیک صوفیانہ تجربہ حقیقی ہے وہ حقیقت کے ایسے زاویوں کی طرف نشاندہی کرتا ہے جن تک حسّی ادراک میں رسائی نہیں ہوتی وہ بلاواسطہ ہوتا ہے وہ ایسا کُل ہے جو ناقابل تجزیہ ہے اس میں فرد کا ایک ایسی ذات سے

واسطہ پڑتا ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور فرد کی شخصیت کے حدود کو روندتا ہوا وقتی طور پر اس پر غلبہ پاتے ہوئے اپنا ظہور کرتا ہے وہ انسان کے تخیل کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اپنی معروضی حیثیت رکھتا ہے ساتھ ہی ساتھ یہ تجربہ ایسا تجربہ ہے جو ناقابلِ ترسیل ہے لیکن یہ تجربہ جب دوسروں کے علم میں لایا جائے تو وہ قضایا اور احکام کی شکل ہی میں ممکن ہے گو کہ اس کا دروں (matter) یا مواد صرف صاحب تجربہ ہی محسوس کر سکتا ہے اس کی ایک وجہ اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں تاثر (feeling) کے ساتھ ایک وقوفی (cognitive) جہت بھی ہوتی ہے اور ہر تاثر شعور میں اظہار کا طالب ہوتا ہے اس تجربہ میں صوفی یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کا حقیقت ابدی سے رابطہ پیدا ہو گیا ہے اور اس کی بنا پر وہ تسلسل زماں کا غیر حقیقی ہونا محسوس کرتا ہے۔

ایک غلط فہمی یہاں یہ پیدا ہو گئی ہے کہ صوفیانہ تجربہ کا بھی دار و مدار مخصوص شرائط پر ہوتا ہے جس طرح اور جن حالات میں وہ نشو و نما پاتا ہے ذہنی انتشار واختلال کا پتہ دیتے ہیں۔ یہاں یہ یاد دلانا ضروری ہے کہ ولیم جیمس (W. JAMES) نے بھی اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا کہ جن شرائط کے تحت تجربہ ممکن ہوتا ہے وہ اس کی قدر و قیمت کا معیار نہیں بن سکتے یعنی کوئی شے کیا ہے اس کی قدر و قیمت کیا ہے اس کا تعین ان شرائط سے نہیں ہو سکتا جن کے تحت ان کا اظہار ہوا ہے۔ اقبال یہ بھی تسلیم کرنے سے پس و پیش نہیں کرتے کہ بعض مظاہر مذہب اور آرٹ کی بعض شکلیں ایسی ہیں جو فراریت میں معاون ثابت ہو سکتی ہیں لیکن صرف یہ مذہب کے خاص گمراہ کن مظاہر تک صحیح ہے ورنہ خود مذہب نے ان میں امتیاز کرنے کی کوئی کسر اٹھا نہ رکھی اور شیطانی وسوسوں اور رحمانی تحریکوں کو ایک دوسرے سے خلط ملط ہونے نہیں دیا۔

ہمارے تجربے میں حقیقت تین سطح پر آتی ہے ایک سطح مادہ کی ہے ایک سطح حیات کی اور ایک سطح ذہن و شعور کی اگر ہم مادہ کی سطح کو بھی اولیت دے دیں اور

دوسری سطحات کو مادّے کی مختلف شکلیں قرار دیں تو فلسفہ کے اس مسلک کی تائید ہو گی جس کو مادّیت کہتے ہیں ایک ماہر طبعیات کم از کم ابتدا میں فلسفیانہ مباحث سے نہیں الجھتا وہ طبعیات کو ایک تجربی علم سمجھتا ہے جس کا موضوع حسّی تجربہ ہے اور اس اساس پر وہ اپنے نظریات کی تصدیق چاہتا ہے وہ مذہبی یا جمالیاتی تجربہ سے بالکل قطع نظر کرتا ہے مگر تحقیق کی ایک منزل پر کسی نہ کسی طرح وہ مجبور ہو جاتا ہے کہ مادّے کی حقیقت کے بارے میں بھی کوئی نظریہ پیش کرے لا محالہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حواس کے مطالبات کا ذہن مدرک (Perceiving Mind) سے کیا تعلق ہے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ مادّہ ہمارے حواس کی علت ہے لیکن بارکلے کے زمانے سے اس نظریہ پر بڑی ردّ و قدح ہوتی رہی ہے اور آج کل تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ جو کچھ ہم کو آنکھ اور کان کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے وہ رنگ اور آواز نہیں بلکہ غیر مرئی تموجات ہیں اور مادّے کا تصوّر خود طبعی سائنس اور خاص طور پر آئن اسٹائن کے زیر اثر باطل ہو گیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مادّے کا کوئی جز بھی قائم نہیں رہتا۔ احوال بدلتے رہتے ہیں وہ واقعات کا ایک مربوط نظام ہے اس اساس پر عالم خارجی کا استحکام بذات خود ممکن نہیں اقبال موجودہ سائنسی نظریات سے فلسفیانہ نتائج بے باکی کے ساتھ اخذ کرتے ہیں خاص طور پر انھوں نے وائٹ ہیڈ (Whitehead) کے خیالات سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے اس مفکّر کے نزدیک نیچر کوئی جامد حقیقت نہیں جو خلا میں اپنا مقام رکھتی ہو بلکہ واقعات کا ایسا نظام ہے جو غیر منقطع تخلیقی بہاؤ کا حامل ہے نظریہ اضافیت میں نیوٹن کے زمان مطلق کا کوئی مقام نہیں ناظر کے ساتھ وہ اضافی حیثیت رکھتا ہے جس معروض کا مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ بدلتا رہتا ہے حرکت و قرار دونوں ناظر کی نسبت سے اضافی حیثیت رکھتے ہیں، ناظر کے مقام کے ساتھ ساتھ شئے کی شکل اور حجم بدلتا رہتا ہے اقبال بجا طور پر کہتے ہیں کہ بنیادی حیثیت سے آئن اسٹائن کا نظریہ اشیا کی حقیقت سے تمٹ نہیں سکتا البتہ وائٹ ہیڈ نے جدید سائنسی تصورات

کی جس طرح ترجمانی اور تعبیر کی ہے وہ اہمیت رکھتی ہے یہاں مادّہ کی جگہ واقعہ (EVENT) نے لے لی ہے نظریہ اضافیت میں اقبال کو سب سے زیادہ کوتاہی یہ نظر آتی ہے کہ زمان غیر حقیقی ہوجاتا ہے اور اپنی منفرد حیثیت کھو دیتا ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مستقبل پہلے سے دیا ہوا ہے ماضی کی طرح اس کا مقام بھی ہمیشہ کے لیے متعیّن ہوگیا ہے واقعات صرف رونما ہوتے ہیں اس لیے یہاں زمان کی ایسی خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے جو ہمارے تجربہ میں آتی ہیں ایک طرف تو آئن اسٹائن کا نظریہ زماں ہے جو مکان سے ممتاز نہیں دوسری طرف اس کے مقابل وہ نظریہ ہے جو برگساں نے پیش کیا ہے اقبال نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ آخر الذکر سے بہت کچھ متاثر ہے لیکن پھر بھی بعض بنیادی اختلافات بھی ہیں۔

ایک طرف تو خودی کا برگساں کے پاس وہ مقام ہے جو اقبال کے نزدیک ہے دوسرا یہ کہ برگساں رفتارِ حیات کو غیر مقصدی تصور کرتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک وہ مقاصد کے تخلیق سے عبارت ہے۔ اقبال کے فکر کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مغربی فکر سے ضرور استفادہ کرتے ہیں ساتھ ہی ساتھ جب وہ مغربی فکر کے متضاد رجحانات کے مقابل ایک خاص رجحان کو اپنی فکر کے مزاج سے زیادہ قریب پاتے ہیں تو وہ ایک مخصوص طریقہ پر اس کی تعبیر اور تشریح کرتے ہیں یہاں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں بلاشبہ وہ اسلامی رجحانات کو ہر وقت پیش نظر رکھتے ہیں لیکن ان رجحانات کی تعبیر اپنی فکر کے پس منظر میں کرنے سے نہیں چوکتے اقبال کی فکر کے متعلق یہ کہنا کہ وہ مغربی فکر کی خوشہ چیں ہے اتنا ہی غلط ہے جتنا کہ یہ کہنا کہ وہ اسلام کے روایتی تعبیر سے ہم آہنگ ہے وہ ایک مفکّر کی حیثیت سے اپنا آزادانہ نقطۂ نظر رکھتے ہیں اس لیے اکثر اقبال کے ترجمان پہلے سے ہی اقبال میں وہ باتیں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کی خواہش کے مطابق ہوں اس لیے ان تعبیروں میں اصل مفکر پیش نہیں ہوتا بلکہ ناقد کے تصوّرات کا اقبال کی زبان میں اظہار ہوتا ہے اور ان کے اپنے خیالات کی تائید اُن کی شاعری کے واسطے سے بہت آسان ہوجاتی ہے فکرِ اقبال کی توضیح و تعبیر کے لیے اگر ہم اقبال

کی شاعری کا سہارا ڈھونڈتے ہیں تو بڑی غلط فہمی کا امکان پیدا ہو جاتا ہے ایک مثال سے اس کی اچھی وضاحت ہو سکتی ہے جب ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ خرد کا اقبال کی فکر میں کیا مقام ہے تو اُن کی شاعری کے احاطہ میں خرد کی بے بسی نمایاں نظر آتی ہے گو کہ یہاں بھی ہم کو ایک ابہام ملتا ہے لیکن یہ بات خطبات کی روشنی میں بالکل الٹ جاتی ہے یہاں تو وہ جب غزالی اور کانٹ پر تنقید کرتے ہیں تو وہ نہ صرف خرد کے حدود کو معرض بحث میں لاتے ہیں بلکہ وہ امام غزالی کی خرد سے بے اطمینانی اور ان کے صوفیانہ مسلک پر نکتہ چینی کرنے سے گریز نہیں کرتے بر این وجہ کہ انھوں نے خرد کے بجائے ذوق کا راستہ اختیار کیا خطبات کے پس منظر میں معلوم ہوتا ہے کہ ان کا رنگ بالکل دوسرا ہے خرد اتنی بے بس نہیں ہوتی بلکہ اعلا سطح پر خرد اور وجدان حریفانہ ایک دوسرے کے مقابل نبرد آزما نہیں ہوتے بلکہ ایک دوسرے کے معاون بنتے ہیں اس لیے اقبال بہت ہی قطعیت کے ساتھ یہ کہنے سے گریز نہیں کرتے کہ یہ ایک غلطی ہے کہ فکر کو نا تمام قرار دیں کیونکہ فکر میں بھی محدود لا محدود سے ہم آغوش ہو جاتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دلائل و براہین کا بذات خود مذہب میں کیا مقام ہے۔ یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ خدا کے سلسلے میں جو براہین پیش کیے گئے ہیں وہ کوئی منطقی براہین نہیں بلکہ وہ فکر کے راستہ سے ہی فکر کے حدود کو پار کرنے کی کوشش کی غمازی کرتے ہیں اقبال کے خیال میں خدا کا علم انفعالی نہیں ہو سکتا ایسا علم جس میں تمام جزدیات اور جزوی حقائق آئینے کی طرح منعکس ہوتے ہوں کیونکہ اس سے ایسے عالم کا تصور پیدا ہوتا ہے جو بندھا ہوا ہے جس کا ہر جز پہلے سے متعیّن ہے اس طرح کے تصور سے خدا کے مستقبل کے پیش بینی کا تحفظ تو ہو جاتا ہے لیکن اس کا اختیار متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا یعنی جو کچھ ہوا سو ہوا اور وہ ہوا جو اس کے علم میں پہلے سے موجود تھا اس میں اب کچھ تبدیلی نہیں ہو سکتی اس کے برعکس اقبال کے خیال میں مستقبل خدا کی تخلیقی حیات میں پہلے سے ایک کھلے امکان کے حیثیت سے موجود ہے نہ کہ اپنے تمام جزوی تعینات کے ساتھ قائم وہ

خدا کے علم میں فوٹو نما انفعالی حیثیت سے اس طرح موجود نہیں ہے کہ واقعات کا نظام آہستہ آہستہ کھل کر نظر کے سامنے آجائے پھر تو تخلیقی عمل کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ جدت اور انوکھے پن کا اب کوئی مقام نہیں رہتا حیات کی بے ساختگی اس تصور کی زد میں آجاتی ہے یہ کہنا کہ واقعات کی پیش بینی کا عدم امکان خدا کے اختیار کو متاثر کرتی ہے صحیح نہیں حقیقت اس کے برعکس ہے یہاں یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ خدا کے اختیار اور اس کے علم کی نوعیت کو انسانی سطح پر جانچا نہیں جاسکتا اور نہ قیاس سے اس پر ہم کچھ حکم لگا سکتے ہیں یہ اپنے سوالات ہیں جن پر قطعیت کے ساتھ کچھ بھی نہیں کہا جاسکتا صرف امکانات کی نشاندہی کی جا سکتی ہے۔

اقبال کے تصوّر باری تعالیٰ کی اساس یہ ہے کہ انائے مطلق اپنے وجود کے لامتناہی امکانات کا حیات کے بے شمار انواع میں تحقّق کرتا ہے لیکن یہ انسان ہی ہے جس کے تنوّع میں اس کی قدرت کاملہ کا موثر اظہار ہوتا ہے۔ یہاں تک تو وہ حدود ہیں جن کے احاطے میں فلسفیانہ فکر اپنا عمل کرتی ہے لیکن مذہب مطمئن نہیں ہوتا وہ اپنے مقصود کے ساتھ زیادہ قریبی تعلق پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کا اظہار دعا اور عبادت میں ہوتا ہے۔ دعا کے ذریعہ آدمی ماورا سے رشتہ جوڑتا ہے۔ دعا کی قبولیت و عدم قبولیت سے دعا کی اہمیت متاثر نہیں ہوتی۔ دعا کے ذریعے آدمی محسوس سے غیر محسوس کی طرف عالمِ شہادت سے عالم غیب کی طرف رجوع ہوتا ہے۔ اقبال یہ جانتے ہیں کہ جو چیز نبوت کو ولایت سے ممتاز کرتی ہے اور ہمارے لیے ایک مطالبہ پیش کرتی ہے وہ یہ کہ ہم عالم استغراق میں کھو نہ جائیں بلکہ استغراق سے حاصل شدہ بصیرت کو عالم رنگ و بو میں موثر کریں اور تاریخ سے رشتہ منقطع کرنے کی بجائے تاریخ کی ہمہ ہمی میں نفوذ کر جائیں اور تاریخ کو ایک نیا موڑ دینے کی سعی کریں۔ اس کی سب سے اچھی مثال ہم کو رسول اکرم کی زندگی میں ملتی ہے۔ ان کی تصوّف پر تنقید کا ماحصل بھی یہی ہے کہ صوفی اپنے تجربہ میں بالکلیہ سمو جاتا ہے گو اُن کی تنقید یک طرفہ ہے اور صوفیانہ تجربات کی ایک خاص منزل کی حد تک اپنا جواز رکھتی ہے پھر بھی وہ سلبی نہیں اس

کا اظہار اُن کی شاعری میں کہیں کہیں بہت لطیف پیرایہ میں، ہوا ہے۔ خاص طور پر اُن کا صوفی سے خطاب ضرور اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ ان کی تصوف پر تنقید و عدم اعتمادی غیر مشروط نہیں۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن
غریب تر ہے حیات و ممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری
بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

مطبوعات اقبال انسٹی ٹیوٹ

ہندستان میں تصوف	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
اقبال اور اُردو نظم	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
تفکرِ اقبال	سید وحید الدین
اُردو شعریات	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
اقبال کے مطالعے کے تناظرات	پروفیسر آل احمد سُرور
اقبال اور تصوف	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
اقبال اور مغرب	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
اقبال اور مغربی فکر	پروفیسر وحید الدین
علامہ اقبال، مصلح قرن آخر	ڈاکٹر علی شریعتی / ترجمہ : کبیر احمد جائسی
اقبالیات (۱)	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
اقبالیات (۲)	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
محمد اقبال	میر سید میر شکر / ترجمہ : کبیر احمد جائسی
خطبات اقبال پر ایک نظر	مولانا سعید احمد اکبر آبادی
جدید دنیا میں اسلام، مسایل اور امکانات	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
اقبال کی نظری و عملی شعریات	پروفیسر مسعود حسین خاں
تشخص کا مسئلہ اور اقبال	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
Tagore, Sri Aurobindo and Iqbal	پروفیسر سسر کمار گھوش
Resurgence in Islam	مُرتّبہ : پروفیسر آل احمد سُرور
Some Aspects of Iqbal's Poetic Philosophy	پروفیسر عالم خوندمیری